Supplément à la « Vie Spirituelle »

Janvier 1924

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La tradition mystique du Carmel

Au moment où, dans le domaine de la spiritualité, l'accord s'accentue entre théologiens, nous voudrions jeter une lumière sur la tradition mystique de notre Ordre. Des efforts généreux, sinon toujours clairvoyants, ont été tentés depuis environ quatre ans pour synthétiser la doctrine du Carmel et la mettre à portée des âmes de bonne volonté. La *Vie Spirituelle*, en s'appuyant sur saint Thomas d'Aquin, sur sainte Thérèse, saint Jean de la Croix et leurs plus illustres commentateurs, a pris soin de sagement critiquer certaines thèses que l'on présentait en se prévalant de la tradition carmélitaine. Nous sommes heureux de constater que ces fraternelles indications ont déjà porté fruit et que l'entente sincèrement désirée par tous est en voie d'aboutir.

La lumière que nous apportons vient de loin. Elle illumine d'un jet harmonieux et la Règle Primitive du Carmel et la « petite voie » si simplement traditionnelle de la Bienheureuse Thérèse de l'Enfant-Jésus. Cette clarté fondamentale, qui domine toute notre tradition mystique, est renfermée dans un très ancien et vénérable document intitulé *Livre de l'Institution des premiers moines* et attribué à Jean 44, évêque de Jérusalem.

Après avoir traité succinctement de l'*historicité* de cet ouvrage, nous nous proposons d'*analyser l'enseignement*

mystique qu'il contient et de signaler ensuite son *influence* sur les lois et les auteurs spirituels de l'Ordre, particulièrement sur sainte Thérèse, saint Jean de la Croix et leurs disciples. Nous fixerons ainsi la « position » du Carmel en théologie mystique.

*
* *

Lors de la fameuse controverse qui eut lieu au XVII^e^ siècle au sujet des origines du Carmel, le Bollandiste Papebroch attaqua l'authenticité de l'*Institution des premiers moines*. Les Carmes, s'appuyant sur les données historiques contenues dans ce livre, en attribuaient la paternité à l'évêque Jean de Jérusalem, qui l'aurait écrit en 412. Au dire de nos chroniqueurs, le patriarche Aymeric, cousin de saint Berthold, premier général latin de l'Ordre, aurait fait passer de grec en latin, pour la commodité des ermites occidentaux, l'*Institution* qui alors servait de règle. — D'après Papebroch l'ouvrage ne remontait pas au-delà du XIV^e^ siècle. Au tome III du mois de mai des *Acta Sanctorum*, il modifia quelque peu son opinion et déclara que le livre avait bien pu être écrit vers la fin du XIII^e^ siècle, quand Guillaume de Sanvic, le célèbre historien du Carmel, composa sa chronique. « Mais, ajoutait-il, il est en tous cas postérieur d'un siècle et demi à saint Berthold. »

Le R. P. Benoît-Marie de la Croix, O. C. D., dans ses *Monumenta Historica Carmelitana*, attribuait l'*Institution* à un auteur latin anonyme du XIII^e^ siècle, mais nous savons de source sûre qu'aujourd'hui le savant historien admet très volontiers la date proposée par le P. Wessels dans sa thèse que nous allons exposer.

En effet, depuis qu'ont paru ces considérables travaux critiques, de nouvelles recherches ont été entreprises et elles ont abouti à des découvertes de très grande importance. Le T. R. P. Gabriel Wessels, assistant général des Carmes Chaussés, résume les résultats de ses études en ces lignes :

« La principale question entre Papebroch et moi est celle-ci : *le Livre de l'Institution des premiers moines* existait-il vers l'an 1155, ou bien a-t-il été composé par un Carme au XIV^e^ siècle ou vers la fin du XIII^e^ ? Il me semble que j'ai suffisamment prouvé — par un manuscrit authentique, écrit en 1305 et qui n'est qu'une copie d'un autre qui a été composé lui-même probablement avant 1278 (1) — qu'Aymeric (patriarche d'Antioche) « s'occupa « beaucoup du bien spirituel des Ermites du Mont Carmel « qu'il leur composa par écrit une règle de vie — *in « scriptis modum vitae ipsorum redigens* — et les réunit « sous le gouvernement d'un seul » ; que cette règle n'est autre que le *Livre de l'Institution des premiers moines* écrit par Aymeric lui-même, ou par un autre sur les instances d'Aymeric, et dans laquelle il traite longuement de la tradition qui avait cours de son temps sur l'esprit d'Élie et de l'Ordre et sur l'histoire du Carmel (2). »

D'après T. R. P. Wessels, l'*Institution* a dû être composée entre 1150 et 1155.

Cette position n'est pas seulement établie sur le manuscrit dont nous venons d'entretenir le lecteur : avant de découvrir ce témoignage, le T. R. P. Wessels avait soutenu et prouvé que la Règle dite de Jean 44 avait pu être écrite vers 1150 (3).

Quoi qu'il en soit de l'authenticité du livre, il est bien acquis qu'il est le plus vénérable témoin de la tradition

(1) L'auteur est un dominicain de Limoges, *Étienne de Salanhac*, né en 1210 et mort le 8 janvier 1291. Son texte original n'existe plus, mais un historien très sérieux, *Bernard Guidon*, O. P., qui fut prieur du couvent de Limoges en 1305 et 1306, puis inquisiteur de Toulouse pendant 18 ans, enfin évêque, fit des additions au travail d'*Étienne de Salanhac*, achevé en 1278 (Codex Rhutenensis de la Curie Gén. O. P.), et lui donna le jour en 1304-1305 (manuscrit 490 de Toulouse).

(2) Cf. Analecta O. C., an. VI, vol. III, p. 379 : *Epilogus de Aymerico Patriarcha et S. Elia.*

(3) *Ibid.*, p. 267 : *Epistola S. Cyrilli III generalis et Historia Antiqua O. N.*

mystique de l'Ordre du Carmel. « Mettre cela en doute « serait trahir une ignorance singulière de la matière de « ce sublime traité... Car la valeur documentaire et pure- « ment historique de ce *Livre* n'a jamais été que secon- « daire aux yeux de ceux pour l'instruction desquels il « fut d'abord exclusivement écrit (1). »

*
* *

Voyons quelle est la doctrine de l'*Institution des premiers moines* quant à la Contemplation, fin principale de notre Ordre, ainsi que le déclare le prologue des Constitutions des Carmes Déchaussés : « Potior pars... rerum divinarum contemplatio et amor. » Il apparaîtra bientôt à tout esprit non prévenu que, s'il est vrai qu'il faut interpréter les lois et les traditions carmélitaines en fonction des documents tout à faits primitifs, l'on se trompe lorsqu'en expliquant les paroles du prologue précitées, on affirme qu'il s'agit là « évidemment de contemplation acquise ».

Le *Livre de l'Institution des premiers moines* est divisé en quarante et un chapitres, dont le premier est une sorte d'épître dédicatoire au moine Caprais. Ce n'est qu'au chapitre deuxième que l'auteur commence l'exposé de sa doctrine ascétique et mystique; cependant, déjà dans les premiers mots du premier chapitre nous percevons un son mystique : « *Vous me demandez avec raison, cher Caprais, le principe de cette sainte religion... cette manière de vivre consiste dans la seule expérience :* conversationis hujus ratio in sola experientia consistat; *de sorte qu'elle ne peut être pleinement exprimée en paroles que par celui qui l'a expérimentée* : ut nequaquam possit haec ratio plene verborum doctrina nisi ab experto tradi. » —

(1) Cf. *Études carmélitaines* du 15 juillet 1913 : *Le Livre de Jean de Jérusalem* par le R.P. Patrick de St-Joseph, O.C.D.; p. 366.

Mais n'insistons pas. Faisons seulement remarquer qu'un des premiers textes de la sainte Écriture cité par l'auteur — et il en cite un grand nombre — est une parole de Notre-Seigneur rapportée par saint Luc et prise ici dans un sens accommodatice, allusion évidente à la grâce de la visite mystique : *Nous devons aplanir le chemin du Seigneur afin que lorsqu'il frappera à la porte, nous lui ouvrions aussitôt* (1). Ce texte est suivi d'un autre qui fait plus clairement encore allusion à la Contemplation infuse : *Voici que je me tiens à la porte et je frappe; si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui, je souperai avec lui et lui avec moi* (2). « Jésus se tient à la « porte — dit le P. Allo — secrètement, humblement, à la « porte du cœur... Il s'agit donc de l'entrée secrète dans le « cœur suivie des joies de la grâce... Il n'est aucune image « dans toutes ces lettres (de l'Apocalypse) qui ait un caractère plus intime, plus individuel et plus touchant (3). » L'auteur de l'*Institution* ne pouvait mieux choisir pour faire pressentir la deuxième fin de la vie érémitique et prophétique dont il va entretenir le moine Caprais à partir du second chapitre.

Ce deuxième chapitre porte, dans l'édition publiée à Salamanque en 1599 par le Père Thomas de Jésus, O. C. D., le titre suivant : « Du départ d'Élie pour le désert; de la « double fin de la vie érémitique et du renoncement à « toutes les choses passagères. » Il débute comme suit : « *C'est ce prophète de Dieu, Élie* (4), *qui fut le premier des moines et à qui la primitive institution* (monastique) *doit son origine. En vue d'obtenir la contemplation, et poussé par le désir d'une très haute perfection, il s'éloigna des villes et, renonçant à toutes les choses terrestres et mondaines, il commença, le premier de tous les hommes, à mener la*

(1) Luc, XII, 36.
(2) Apocalypse, III, 20.
(3) Cf. P. Allo, O. P., *L'Apocalypse*, p. 45. Paris, Lecoffre, 1921.
(4) Déjà, à la fin du chapitre premier, l'auteur avait commencé à parler du prophète Élie.

vie érémitique, religieuse et prophétique, vie qu'il institua d'une façon stable sous l'inspiration et par ordre du Saint-Esprit (1). »

Nous trouvons ici la première formule de la tradition historique concernant l'origine « élianique » de l'Ordre du Carmel. Comme nous cherchons à déterminer le sens exact de la tradition doctrinale du Carmel au sujet de la contemplation et non quelle est la portée de ses traditions historiques, ni sur quoi celles-ci sont basées, nous ne nous arrêterons pas à cette première partie du chapitre deuxième. Certes, Élie est le « chef et le père des Carmes (2) » par ses exemples et par son genre de vie, lesquels ont servi de règle aux ermites qui habitaient jadis la sainte montagne. C'est ce que déclare le prologue des Constitutions des Carmes Déchaussés : « Quam vitae « rationem (de l'Ordre du Carmel) Patres nostri Elias « et Eliseus, non scripto sed rebus gestis, instituerunt et « posterius observandam tradiderunt. » Cependant, l'ordre que Dieu lui-même avait donné au saint prophète fit fonction de règle, surtout depuis que les ermites commencèrent à interpréter cet ordre dans un sens spirituel. C'est ce que l'*Institution* expose dans les paroles suivantes : « *En effet, Dieu, dans une apparition, lui avait commandé de fuir les lieux habités et de se cacher de la foule dans le désert, afin d'y vivre dorénavant selon la forme qui lui était indiquée. Nous avons la preuve évidente de ceci dans l'Écriture. Voici ce que nous lisons dans le livre des Rois à ce sujet.* » — Suit le texte qui depuis lors a été reproduit des milliers de fois par les écrivains du Carmel et est considéré par tous comme le germe divin d'où est sortie la Règle de l'Ordre : « *Pars d'ici, dirige-toi vers l'Orient et cache-toi au torrent de Carith qui est en face du Jourdain;*

(1) M. Mangenot, dans l'article *École des Prophètes* du Dictionnaire de la Bible, dit que sous Samuel ces « écoles » ne furent qu'accidentelles, mais qu'elles devinrent stables sous Élie.

(2) Consulter l'article du T. R. P. Wessels : *Status quaestionis de Patriarchatu Eliae*. Analecta O. C., vol. III, p. 449 à 454.

tu boiras de l'eau du torrent, et j'ai commandé aux corbeaux de te nourrir là (III Reg. XVII, 3). » L'auteur prend soin de nous avertir immédiatement qu'il faut s'attacher au sens spirituel de ces paroles, « car elles ont trait à la conquête de cette suprême perfection religieuse qui constitue le réel « Propositum » de la vocation monastique (1) ». « *Or, ces ordres salutaires auxquels le Saint-Esprit incita Élie à se soumettre et ces promesses précieuses pour lesquelles il le remplit de confiance, doivent être compris par nous, moines ermites, non seulement dans le sens historique, mais encore et surtout dans le sens mystique. Car en eux est contenue de façon plus pleine l'Institution, c'est-à-dire la forme de la perfection prophétique et la fin de la vie religieuse érémitique.* »

Nous touchons à l'âme et à l'esprit de l'Institut et de la tradition doctrinale mystique des Carmes. L'auteur va nous faire connaître la fin de la vocation monastique du Carmel :

« Cujus vitae duplex dignoscitur esse finis, unus quidem, quem per laborem nostrum, et virtuosum exercitium, divina adjuvante gratia, acquirimus. Hic autem est, offerre Deo cor sanctum ab omni actuali sorde peccatorum. Quem finem attingimus, cum sumus perfecti et in *Carith*, id est, in charitate illa absconditi, de qua Sapiens ait, *universa delicta operit charitas* (Proverb., 10) : Ad quem finem volens Deus Eliam pervenire, ei dixit : *Abscondere in torrente Carith...* »

« Cette vie (du Carmel) a une double fin, nous acquérons la première *par notre travail et notre effort vertueux*, la grâce divine aidant. Elle consiste (cette première fin) à *offrir à Dieu un cœur saint, exempt de toute tache actuelle de péché*. Nous atteignons cette fin quand nous sommes parfaits et dans *Carith*, ce qui veut dire, cachés dans cette charité de laquelle le Sage dit : *l'amour couvre toutes les fautes* (Prov., 10). Dieu, voulant qu'Élie arrivât à cette fin, lui dit : *Cache-toi au torrent de Carith...* »

Et voici la seconde fin, laquelle — l'auteur nous le fait aussitôt remarquer — est passive et infuse :

(1) R. P. Patrick de Saint-Joseph, O. C. D., *Études Carmélitaines*, 1913, p. 378, déjà cité.

« Alius autem hujus vitae finis est ex mero Dei dono nobis collatus : videlicet, non solum post mortem, sed etiam in hac mortali vita aliqualiter gustare in corde et experiri in mente, virtutem divinae presentiae et dulcedinem supernae gloriae. Hoc autem est, de torrente voluptatis Dei bibere. Quem finem promisit Deus Eliae, dicens : *Et ibi de torrente bibes. Propter utrumque finem* horum duorum *est prophetalis vita eremitica a monacho assumenda*, testante propheta : *In terra* (inquit) *deserta, invia, et inaquosa, sic in sancto apparui tibi*, o Deus, *ut viderem virtutem tuam et gloriam tuam* (Psal. 62). »

« L'autre fin de cette vie nous est communiquée *par un pur don de Dieu* : j'entends, non seulement après la mort, mais déjà dans cette vie mortelle, *goûter en quelque sorte dans son cœur et expérimenter dans son esprit la force de la divine présence et la douceur de la gloire d'en-haut*. Cela s'appelle : boire du torrent de la volupté de Dieu. Dieu proposa cette fin à Élie, en disant : *Et là tu boiras de l'eau du torrent. C'est en vue de cette double fin que le* moine *doit* s'engager dans la vie érémitique et prophétique selon ces paroles du prophète : *Dans une terre aride, desséchée et sans eau, c'est ainsi que je contemplais dans le sanctuaire*, ô Dieu, *pour voir ta puissance et ta gloire* (Ps. 62). »

Pour qu'il n'y ait point de doute sur le sens de ses paroles, l'auteur de l'*Institution* fait lui-même l'application du texte qu'il vient de citer :

« Per hoc enim, quod in *terra deserta, invia et inaquosa* manere elegit, ut sic *in sancto*, id est corde puro a peccato appareret Deo, monstrat *primum* electae per eum vitae solitariae *finem*, qui est, offerre Deo cor sanctum, id est, ab omni actuali peccato purum. Per hoc autem, quod addit, *ut virtutem tuam viderem et gloriam tuam*, monstrat manifeste *secundum* dictae vitae *finem*, qui est jam in hac vita aliqualiter experiri seu mystice videre in corde virtutem divinae praesentiae, et gustare dulcedinem supernae gloriae. »

« Par cela qu'il a choisi de demeurer dans une *terre aride, desséchée et sans eau*, afin qu'ainsi que *dans un sanctuaire*, c'est-à-dire avec un cœur exempt de péché, il pût paraître devant Dieu, il (le prophète) désigne la *première fin* de la vie solitaire choisie par lui. Cette première fin consiste à offrir à Dieu un cœur saint, c'est-à-dire purifié de tout péché actuel. En ajoutant : *pour voir ta puissance et ta gloire*, il fait manifestement allusion à la *seconde fin* de cette même vie, qui est d'expérimenter déjà dans cette existence en quelque sorte, ou voir dans le cœur mystiquement la force de la divine présence et goûter la douceur de la gloire d'en-haut. »

Et l'auteur de souligner encore sa pensée. — La première fin, ou première partie du « Propositum », s'acquiert :

« Ad primum autem horum, scilicet, puritatem cordis, pervenitur per laborem et exercitium virtuosum, divina gratia adjuvante. »

« On arrive au premier de ces buts, c'est-à-dire la pureté du cœur, par le travail et l'exercice des vertus, la grâce divine aidant. »

Mais bien que la seconde fin ne se réalise que par un don gratuit de Dieu, « ex mero Dei dono nobis collatus », on peut et même on doit s'y disposer (1) :

« Et per puritatem cordis et per perfectionem dilectionis devenitur ad secundum, scilicet, ad experimentalem notitiam divinae virtutis, et gloriae cœlestis... »

« Par la pureté du cœur et la perfection de la charité, on arrive au second but, c'est-à-dire à la connaissance expérimentale de la force divine et de la gloire céleste... »

Un nouveau texte scripturaire, très cher aux âmes contemplatives, vient confirmer cette haute doctrine : « *Celui qui m'aime sera aimé de mon Père ; et moi je l'aimerai et je me manifesterai à lui* (2). »

Le chapitre s'achève par une exhortation suivie d'une récapitulation qui forme le schéma de ce qui sera traité dans les sept chapitres prochains. — Ce n'est pas seulement au prophète Élie, le premier et le principal chef des moines, « *mais à tout moine-ermite, tant de l'ancien que du nouveau testament que Dieu a dit :* « *Pars d'ici* » (*séparez-vous des choses passagères et caduques de ce monde*), « *dirige-toi vers l'orient* », *c'est-à-dire agissez contre la concupiscence originelle de votre chair ;* « *cache-toi au torrent de Carith* » *: ne demeurez pas dans les villes avec*

(1) Cf. plus haut : « C'est en vue de cette double fin que le moine doit s'engager... »

(2) Nous nous servons du texte de l'*Institution*, donné par le T. R. P. Wessels, de la page 347 à la page 367 incl. des *Analecta*, t. III. — Joan. XIV, 21.

la foule : « *qui est en face du Jourdain* », *afin que vous soyez séparé du péché par la charité* » (Jourdain signifie séparation ou descente). — « *Par ces quatre degrés, vous monterez au sommet de la perfection prophétique et* « *là vous boirez du torrent.* » — Ainsi donc une nouvelle fois, la contemplation infuse, symbolisée par l'eau du torrent (1), est promise à ceux qui s'y disposeront en s'efforçant de monter par les quatre degrés de l'abnégation ou du renoncement aux biens de la terre, à la volonté propre, aux désirs de la chair et à la société des hommes (2), vers la perfection de la charité.

L'*Institution* y revient une dernière fois au chapitre septième, où se trouve résumé ce qui a été dit dans les quatre chapitres précédents. L'ordre donné par Dieu à Élie : « Tu boiras de l'eau du torrent », y est expliqué par le Seigneur lui-même, qui a commencé à prendre la parole à partir du troisième chapitre. Deux textes empruntés à la sainte Écriture servent de motifs à cette explication. Le prophète doit boire de l'eau du torrent, car, à l'exemple du Sage, « *il doit s'abstenir de vin tandis qu'il s'efforce de porter son âme à la sagesse et d'éviter la folie* » (3). C'est que « *le vin est luxurieux ; les boissons fermentées, tumultueuses ; quiconque s'y adonne n'est pas sage* » (Prov. xx, 1). — Pour la première fois, l'auteur rapproche l'idée de sagesse de celle de l'eau du torrent. « L'acte de la contem- « plation divine est produit par le don de Sagesse, le plus

(1) Cf. paroles de Notre-Seigneur dans saint Jean (c. vii, 37-39) : « *Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. Celui qui croit en moi, de son sein — comme dit l'Écriture — couleront des fleuves d'eau vive.* » *Il disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croient en lui...*, ajoute saint Jean.

(2) L'auteur de l'*Institution*, comme plus tard celui d'*Ignea Sagitta*, insiste beaucoup sur la pratique de la solitude, qui est une des notes caractéristiques du Carmel et une condition *sine qua non* de la vie contemplative et apostolique. Voir ce qui est dit de nos *Déserts* dans « le Carmel » par un Carme déchaussé, p. 31, 89. (Librairie de l'Art cath., Paris, 1922).

(3) Traduction libre de l'Ecclésiaste, ch. ii, v. 3.

« excellent de tous les dons » — dira plus tard le vénérable P. Jean de Jésus-Marie. Il ajoutera : « et il constitue la fin principale de notre institut » (1). « *Afin donc de parvenir plus facilement à la vraie sagesse, vous vous abstiendrez de vin dans Carith, et pour étancher votre soif et soutenir votre vie corporelle, vous boirez du torrent matériel, c'est-à-dire de l'eau du torrent.* » — Après une longue dissertation sur la charité parfaite et ce qu'elle requiert de l'âme qui veut la posséder, l'auteur nous dit : « *Quand donc vous serez parvenu à cette fin de la vie monastique, prophétique et érémitique et qu'ainsi vous serez « dans Carith », c'est-à-dire caché dans la charité, alors « vous boirez du torrent ». Car j'étancherai votre soif et celle de vos confrères par cette parfaite union avec moi, par ce torrent dont parle le prophète, quand il me dit : « Tu les abreuves au torrent de tes délices »* (Ps. XXXV, 9). Cette magnifique promesse est confirmée par celle contenue dans le second texte dont se sert notre auteur : « *Car il est écrit : « Si tu reviens au Tout-Puissant, tu seras rétabli et tu éloigneras l'iniquité de ta tente. Il te donnera, au lieu de terre, un rocher et, au lieu d'un rocher, des torrents d'or. Le Tout-Puissant se déclarera contre tes ennemis, et l'argent sera mis en monceaux pour toi. Alors tu abonderas en délices dans le Tout-Puissant et tu lèveras vers lui ta face* (2). » Dieu continue d'interpréter ses propres paroles. La « *terre* » signifie évidemment les affections charnelles et les richesses. Le « *rocher ou silex* » est le symbole d'une forte et ardente charité, « *celle dont parle le Sage dans le Cantique des cantiques : L'amour est fort comme la mort, la jalousie est inflexible comme le séjour des morts. Ses ardeurs sont des ardeurs de feu* (3). » Les « *torrents d'or* » sont « *les ineffables et suaves délices spirituelles dont il est écrit : l'œil n'a pas vu, l'oreille n'a pas entendu, il n'est pas monté au cœur*

(1) *Instruction des Novices*, II[e] partie, ch. 24.
(2) Job, XXII, 24-26.
(3) Cant. cant , VIII, 6.

de l'homme ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment (1). » Et il explique : « *Ces délices sont appelées des « torrents », parce qu'à la façon d'un torrent, elles affluent à l'esprit du prophète avec impétuosité et grande abondance de jouissance, ainsi qu'il est écrit : « La source de la Sagesse est un torrent qui déborde »* (2)... *les torrents sont d'or, c'est-à-dire fulgurants, ce qui se rapporte aussi bien à l'ardeur de la charité divine par laquelle ils arrivent à l'âme du prophète* (3), *qu'à la claire notion de Dieu à laquelle ils le conduisent secrètement. C'est ce que le Seigneur a dit : « Celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et moi je l'aimerai et je me manifesterai à lui* (4). » Ce que signifie l'argent nous est indiqué au verset septième du onzième psaume : « *Les paroles de Jéhovah sont des paroles pures, un argent fondu dans un creuset », au feu de la charité. — Car celui qui, par amour pour Dieu, aura quitté le monde et le commerce des hommes pour s'attacher à Dieu d'un cœur pur, celui-là méritera de jouir avec abondance du commerce de Dieu, à tel point que parfois Dieu lui révélera les choses cachées et futures.* »

« *Alors, vous abonderez en délices inestimables dans le Tout-Puissant, et vous élèverez la face de votre esprit vers Dieu pour le contempler librement.* »

Qu'on ne dise pas qu'il est question ici de « contemplation acquise » parce que l'auteur de l'*Institution* enseigne que l'ermite, parvenu au détachement complet et à la charité parfaite, peut élever son âme vers Dieu pour le contempler *librement* ! « Libere » veut dire ici : « sans obstacle » de la part des créatures.

(1) I Cor., II, 9.

(2) Proverb., XVIII, 4.

(3) La Sagesse, principe de contemplation infuse, connexe avec les autres Dons du Saint-Esprit, croît avec la Charité. Tel est l'enseignement du R. P. Garrigou-Lagrange dans la *Vie Spirituelle*, enseignement purement thomiste, confirmé par S. S. Pie XI dans son Encyclique à l'occasion du sixième centenaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin. Tel est l'enseignement traditionnel de notre Ordre.

(4) Joan., XIV, 21.

C'est ainsi que l'entend, à coup sûr, le vénérable Jean de Jésus-Marie. Dans sa « Théologie mystique » il donne cette définition de la contemplation divine ou infuse : « La « contemplation est l'acte d'une intelligence *libre de toute* « *entrave* (intellectus non impediti), purifiée par la grâce, « tournée vers le spectacle des choses éternelles et tenue en « suspens par l'admiration. » — Et il explique cette expression : *libre de toute entrave* (non impediti, vel, ut alii loquuntur, liberi) de la façon suivante : « La contemplation « n'est pas le lot de toute intelligence, mais seulement de « celle qui sait se garder de tous les obstacles à la paix spi- « rituelle, comme sont l'assiduité aux affaires, le commerce « habituel des hommes, l'empressement même aux bonnes « œuvres, la crainte servile, les scrupules et autres choses « du même genre... C'est à ce prix seulement que notre « intelligence attentive à Dieu seul se verra favorisée des « clartés célestes (1). »

Il est évident que telle est la pensée de l'auteur de l'*Institution des premiers moines*, lorsqu'il écrit : « tunc ergo « *super omnipotentem* deliciis inestimabilibus *afflues, et* « *elevabis ad Deum* libere contemplandum *faciem* mentis « *tuam.* » Avec insistance, en se servant d'expressions très claires, notre auteur a dit et répété que cette contemplation promise aux moines fidèles leur est communiquée par un pur don de Dieu, « ex mero Dei dono ». Elle est donc passive et infuse.

— Nous avons terminé l'analyse de la doctrine mystique de l'*Institution*. A cause de l'importance du document, le lecteur nous pardonnera d'avoir mis sa patience à l'épreuve. Qu'il nous soit permis, avant d'entreprendre un nouveau chapitre, de citer le jugement du R. P. Patrick de Saint-Joseph, à qui revient le mérite d'avoir rappelé l'attention sur la partie spirituelle de cette œuvre. Après avoir cité le texte du livre des Rois où l'auteur de l'*Institution* voit

(1) Cf. *Theologia mystica*, ch. III : *De divina Contemplatione*. Florence 1772, tome II, p. 430, C, et 431, B.

exprimé le système complet du monachisme élianique (1), le P. Patrick dit : « Ces paroles... ont trait à la conquête « de cette suprême perfection religieuse qui constitue le réel « Propositum » de la vocation monastique. Celle-ci vise un « double objet et comprend : 1° ce à quoi nous pouvons « aspirer par nos propres forces avec l'aide de la grâce « divine; 2° ce qui nous vient de Dieu par un don purement « gratuit, comme un avant-goût de la béatitude céleste. « L'âme ne peut parvenir à s'abreuver au torrent des délices « de la contemplation qu'après avoir langui « dans une terre « déserte, aride et sans eau » où elle offre à Dieu l'holo- « causte d'un cœur purifié de tout péché : victoire qui se « remporte avec le secours d'En-Haut par un persévérant « effort journalier. Ce n'est encore, toutefois, qu'une « épreuve préparatoire, d'où l'âme passe ensuite à l'union « pleine de béatitude avec Dieu. Ainsi, par l'obéissance « absolue au premier commandement qui comprend tous « les autres, le prophète Élie reçut l'inspiration d'inaugu- « rer *cette méthode sûre d'ascétisme qui le conduirait*, ainsi « que ceux qui suivraient son exemple, *au sublime idéal « de la vocation à la « sainte Religion du Carmel* », « telle que Jean de Jérusalem l'a représentée dans son « *Livre* (2). »

*
* *

L'*Institution des premiers moines* servit de règle aux ermites du Carmel jusqu'à ce qu'à la demande de saint Brocard, deuxième général latin de l'Ordre, saint Albert, patriarche de Jérusalem et légat apostolique, leur eut donné la *Règle* dite *Primitive*; le législateur de cette Règle déclare expressément s'être inspiré du *Propositum* originel de l'Ordre (3). En effet, comme le dira plus tard Michel de

(1) « Pars d'ici, dirige-toi vers l'Orient, etc... » III Reg., XVII, 3.

(2) *Études Carmélitaines*, juillet 1913, p. 379, déjà cité.

(3) « Verum, quia requisitis a nobis, ut *juxta propositum vestrum* tradamus vobis vitae formulam, quam tenere in posterum debeatis. » Regula Primitiva, Prologus.

Saint-Augustin, O. C., « la Règle de saint Albert n'est pas « une invention nouvelle, mais un résumé de celle de Jean « de Jérusalem (1) ». La fin principale du Carmel, qui est la contemplation dans la solitude, y est exprimée en termes lapidaires : « *qu'ils demeurent seuls* (les Carmes) *dans leurs « cellules ou à proximité d'elles, jour et nuit méditant la « loi du Seigneur et veillant en prières...* » Et c'est à bon escient que le P. Patrick déclare qu'on pourrait rapprocher « du chapitre VI^e^ (et même du VII^e^) du *Livre* de Jean de « Jérusalem, où le saint évêque traite avec une admirable « clarté de ce que c'est que « d'aimer Dieu de tout son « cœur », la « sublime doctrine que nous trouvons som- « mairement incorporée dans le paragraphe des *Exhorta- « tions* de la Règle primitive du Carmel (2) ».

La Règle de saint Albert fut confirmée par Innocent IV en 1248, après qu'à la demande de saint Simon Stock, prieur général, une commission apostolique eut apporté quelques modifications au texte original : « Sibert de Beka « explique comment ces modifications furent introduites « pour donner à certaines ordonnances une plus stricte « conformité avec l'enseignement ascétique du Patriarche « Jean (3). »

Sitôt après, les ermites du Carmel s'établirent dans les grandes villes et particulièrement à côté des universités (Cambridge 1249 — Oxford 1253 — Paris 1259, et Bologne 1260). Le successeur de saint Simon Stock, Nicolas le Français, qui avait été quinze ans vicaire général des Car-

(1) « Regula sancti Alberti non est novum inventum, sed compendium istius, quam S. Joannes 44, Patriarcha Jerosolymitanus..., dederat incolis montis Carmeli. » *Introductio in terram Carmeli*, tract. II, ch. 23. Bruxelles, 1659.

(2) *Études Carmélitaines*, juillet 1913, p. 373, déjà cité.

(3) Cf. *Études Carm.*, février 1911, p. 49 et 51. — On trouvera des extraits des *Considerationes super Regulam O. C.* de maître Sibert († 1332), provincial de l'Allemagne inférieure au début du XIV^e^ siècle, dans le III^e^ vol. des *Analecta O. C.*, pp. 271, 220-222. Le R. P. Benoît-Marie de la Croix a traité de ce grand personnage en plusieurs endroits de ses *Monumenta*, notamment de la page 190 à 193.

mes d'Orient, désapprouva la trop grande activité qui menaçait l'idéal de l'Ordre, et ce fut en ces termes véhéments qu'il rappela sa « mère la Religion du Carmel » à la vie d'autrefois : « Ignores-tu que *dans ton état primitif*, à « cause de l'excellence de ta dévotion, tu fus justement « comparée à l'or? Car, de même que l'or auprès des « autres métaux l'emporte en valeur ; de même, toi, *à cause* « *de la magnifique sérénité de ta mystique contemplation*, « tu apparaissais, dans ton excellence, au-dessus des autres « religions (1). »

Ce ne sera qu'après beaucoup de luttes que la vitale subordination entre la vie érémitique primitive et la vie active s'accomplira. Cependant, même à cette époque, le « Propositum originel » demeure devant les yeux de quiconque professe la vie du Carmel. Dans la « Rubrica prima » des Constitutions de 1324 (2), l'Ordre tout entier affirme, « pour rendre témoignage à la vérité, que dès les « temps des prophètes Élie et Élisée, qui ont habité pieu« sement le mont Carmel, les saints ancêtres, tant ceux du « Nouveau que de l'Ancien Testament, *ont aimé à habiter* « *la solitude de cette même montagne pour y contempler les* « *choses célestes* » ; que « *là, près de la fontaine d'Élie, ils* « *ont glorieusement persévéré dans une pénitence conti*« *nuelle* ». — Ce sont bien là les « deux fins » de l'*Institution des premiers moines*.

La tradition se perpétue. — Jean de Ciminetho, qui fut lecteur à Paris en 1336 ; Jean de Veneta, qui fut prieur et lecteur à Paris en 1339 ; Richard, archevêque d'Armagh en 1342 ; Jean de Malines, qui selon Papebroch vivait vers 1360, font état du *Livre* de Jean de Jérusalem, et dans les Constitutions de 1357, en dehors de la « Rubrica prima » que nous avons citée plus haut, il y est fait certainement allusion (3). Il faut dire la même chose des Constitutions

(1) Extrait du premier chapitre d'*Ignea Sagitta*, composé en 1270 par Nicolas le Français — manuscrit du Couvent des Carmes Chaussés de Transpontine à Rome.

2) *Monumenta*, p. 20.

3) Cf. édition du T. R. P. Antoine-Marie de la Présentation (Marche,

de 1369. Et voilà qu'en 1370, Philippe Riboti, « magister in Sacra Pagina » et provincial de Catalogne, édite, dans son *Decem libros de Institutione et peculiaribus gestis religiosorum carmelitarum*, le texte de l'*Institution des premiers moines*. En 1376, Bernard Olerius, prieur général, fait une allusion directe au fameux *Livre*, et Jean Grossi, qui fut général de 1380 à 1430 (1), en traite explicitement dans son *Viridarium*. Ce fut à lui que le carme anglais, Thomas Walden, écrivit en 1420, en ces termes éloquents : « Enfin, je vous demande, très bon maître, et plusieurs « avec moi, que vous fassiez transcrire à notre charge le « livre de Jean 44 au moine Caprais; ce livre serait très « apprécié et très estimé parmi nous, surtout si nous pou- « vions nous le procurer tel que le donnent les anciennes « copies (2). »

Peut-on exiger une tradition plus ferme? Nous sommes pourtant dans une période troublée. La guerre, la peste noire, le grand schisme, désolent et divisent l'Ordre aussi bien que l'Église. Au dedans, la vie commune est menacée par les exemptions trop larges accordées aux membres des Universités. En 1431, à la demande d'un chapitre, la Règle, devenue trop austère est adoucie par Eugène IV (3). Que va devenir le « Propositum originel » de l'Ordre? Grâce à Dieu, le Bienheureux Jean Soreth († 1471), fondateur des Carmélites, saisit le flambeau. Avec ténacité il réagit et il opère une réforme constitutionnelle. D'instinct, notre Bienheureux remonte à la source. Dans la préface à son *Exposition sous forme d'Exhortation de la Règle*, il déclare qu'Élie « a commencé à faire et à enseigner la Règle de « cette sainte Religion et cela d'une manière parfaite, car « pour ce qui est essentiel à cette Règle il fut instruit par

1915), p. 11. — Les témoignages que nous citons dans ce paragraphe sont empruntés au P. Wessels, *Analecta*, III[e] vol., p. 271 à 277.

(1) Sur le généralat de Grossi, consulter : *Monumenta*, p. 234.

(2) Cf. *Monumenta*, p. 464.

(3) Cf. Dictionnaire de Théologie Catholique, art. *Ordre des Carmes*, col. 1782.

« une révélation divine. Ne lisons-nous pas au III^e^ livre « des Rois : *Eloigne-toi d'ici, va du côté de l'Orient et cache-* « *toi dans le torrent de Carith qui est en face du Jourdain?* » — Et il ajoute : « C'est en effet un discours divin qui a « été adressé à Élie et, en lui, à chacun des Carmes, ses « successeurs... (1) »

Avec le T. R. P. Wessels, disons que la « Règle de Jean « 44, quant à sa partie ascétique, a certainement exercé « une grande influence dans l'Ordre ». Le savant historien déclare même « qu'avant le dix-septième siècle elle fut le « principal livre de l'Ordre pour la lecture spirituelle des « frères, surtout après 1507, époque de son impression « (dans le *Speculum Ordinis*) : *Ante sæculum XVII fuit* « *præcipuus liber O. N. pro lectione spirituali fratrum,* « *præsertim postquam 1507 impressus erat.* Elle était con- « sidérée par tous comme la règle antique de l'Ordre. Elle « eut aussi une influence sur la doctrine de sainte Thérèse « et de saint Jean de la Croix, comme aussi sur celle de « Michel de Saint-Augustin, du Directoire des novices et « des autres livres ascétiques de notre Ordre (2). »

Pour plus d'unité dans la composition de ce travail, nous allons traiter, avant d'exposer les rapports de la Réforme thérésienne avec la tradition mystique du Carmel, de l'influence exercée par l'*Institution* sur les principaux auteurs spirituels de l'ancienne Observance, au XVI^e^ et au XVII^e^ siècle, tant sur ceux de la « Stricte Observance » que sur ceux de la célèbre Réforme de Touraine.

« Sainte Marie-Madeleine de Pazzi (1566-1607) occupe « parmi les Carmes de l'ancienne Observance la place « qu'occupe sainte Thérèse dans la Réforme (3). »

(1) *Vie du Bienheureux Jean Soreth et Expositions ou Exhortations sur la Règle du Carmel par le B. Jean Soreth, 25^e^ pr.eur général.* Traduction française, Paris 1901, p. 64 sq.

(2) *Pars ascetica Johannis 44. Analecta,* III^e^ vol., p. 346. Le terme « ascétique » est employé ici dans un sens large et ne s'oppose nullement à « mystique ».

(3) *Dict. Theol. Cath.*, Ordre des Carmes, col. 1788.

A ce jugement de l'historien, il nous faut ajouter que sainte Marie-Madeleine n'a cependant pas l'autorité mystique doctrinale de celle que toute l'Église appelle du beau nom de « Mater spiritualium » (1). La vierge florentine n'a pas eu mission de codifier la doctrine spirituelle. Comme le note très bien le général des Chartreux Dom Anselme Bruniaux, qui a traduit ses œuvres en français : c'est à ses extases que nous devons en grande partie les enseignements qu'elle nous a laissés, extases qui — au dire du P. Cepari, un de ses confesseurs — « duraient non seulement des heures, mais des jours entiers et quelquefois pendant toute une semaine. Alors, — continue ce dernier —, elle parlait avec une telle volubilité qu'une seule personne ne suffisait plus pour écrire tout ce que l'Esprit-Saint lui disait. On lui donna donc six secrétaitaires... Après l'extase, la Sainte entendait la lecture de ce qu'ils avaient recueilli et approuvait ce qui était bien et corrigeait ce qui était inexact (2). »

Pour rendre gloire à la grande Carmélite et susciter le désir de fréquenter ses œuvres admirables qui contiennent un enseignement très pratique, nous allons donner quelques extraits de ses « dictées » merveilleuses, touchant spécialement la Purification de l'âme, la Contemplation et l'Union divine. L'on pourra constater sans peine que si la Sainte n'a pas connu (ce que nous ignorons) l'*Institution des premiers moines*, elle en commente excellemment la doctrine mystique.

Réformatrice de son propre monastère, elle a une conception très haute de ce qu'elle nomme « la Religion ». Dieu lui infusa, certes, une part de la grâce capitale réser-

(1) Inscription du socle de la statue de sainte Thérèse à Saint-Pierre de Rome.

(2) Extrait de la « Notice sur sainte Marie-Madeleine de Pazzi » publiée en tête de ses *Œuvres... recueillies par le R. P. Laurent-Marie Brancaccio, carme de la stricte Observance et traduites de l'italien par le P. Dom Anselme Bruniaux.* Deux volumes. Palmé, Paris 1873. — Nous citerons toujours cette édition.

vée aux fondateurs, en lui disant : « Tu auras pour ta « Règle, tes Constitutions et tes vœux, autant d'estime « que tu m'en dois à moi-même ; tu chercheras, de plus, « à imprimer dans tous les cœurs l'amour de la vocation « et de la Religion à laquelle je les ai appelés (1). »

Fille spirituelle de saint Thomas d'Aquin et de sainte Catherine de Sienne, qu'elle affectionne beaucoup, sainte Marie-Madeleine est parfaitement thomiste, ce qui est dans la note du Carmel, nous le disons encore. Sans être une mystique « intellectuelle », elle admet le primat de l'intelligence, et ses révélations ont le plus souvent un caractère théologique. Elle contemple *les grandes réalités* : Dieu-Trinité, l'âme et ses facultés, le Christ qu'elle appelle toujours le Verbe. Elle se complaît à nous décrire sa vérité, sa beauté, sa science, sa sagesse, sa grâce. On a dit du « Dialogue » de sainte Catherine de Sienne que c'est « la *Somme* en fusion ». Nous n'en dirons pas autant de l'œuvre de sainte Marie-Madeleine de Pazzi, mais nous croyons pouvoir déclarer que notre Sainte, en vraie carmélite, se place entre sainte Catherine de Sienne et sainte Angèle de Foligno. Son amour est un amour qui voit : « ignis ardens et lucens » ; amour passif qui engendre le zèle.

Sainte Marie-Madeleine s'adresse ainsi au Verbe : « Puisque *la fin dernière* à laquelle (l'âme) tend par votre bonté *est surnaturelle*, le *moyen* qui la conduit à cette fin, c'est-à-dire *la grâce, devait l'être également* (2). » Elle conclut en ces termes autre part : « Que personne ne pense qu'il soit possible à la sagesse ou à la volonté humaine d'acquérir par ses propres forces tant de grâces et de dons célestes, car ce serait là une grave erreur; *que chacun croie plutôt, comme je le crois moi-même, qu'on ne peut de soi-même acquérir la moindre vertu, ni faire le moindre bien* (3). » La surnaturalité essentielle de la grêce et son efficacité toute-puissante font toute l'œuvre de notre sanctification, qu'elle divise en trois états : « état de grâce

(1) Tome I, p. 509, ibid. — (2) *Op. cit.*, tome I, p. 273. — (3) *Ibid.*, p. 81.

commençante, état de grâce croissante, état de grâce consommée (1) ». On croirait entendre saint Augustin.

La grande grâce est celle de la *Communication,* « qui est un dessein en vertu duquel — dit Dieu le Père — ma Divinité se communique d'une manière merveilleuse aux créatures... *par une union de grâce et d'amour* qui la fait pénétrer en un instant jusque dans mon sein. Arrivée dans ce lieu de repos, l'âme ne s'y arrête pas, elle veut pénétrer encore plus avant et connaître les pensées d'amour qui habitent dans le cœur. Elle entre donc, mais elle ne peut pas encore s'y arrêter, car elle y trouve un foyer d'amour si ardent, que, toute embrasée de ce beau feu, elle brûle de le communiquer à toutes les âmes qui sont au monde ». C'est bien là l'idéal du Carmel. Dieu continue : « Si elle veut se promener dans l'agréable jardin de la *Considération de mes attributs,* de ma Puissance, de ma Sagesse, de ma Bonté, elle peut s'y transporter, s'y nourrir et s'y reposer. Si elle veut se renfermer dans la *Contemplation de mon essence divine, quoiqu'elle ne puisse la connaître que d'une manière obscure à l'aide de la Lumière de la Foi, néanmoins, grâce à cette communication, elle la voit dans une clarté beaucoup plus grande et qui lui paraît presque de l'évidence* (2). »

Est-ce tout? Non, l'âme est appelée à une contemplation d'autant plus parfaite qu'elle sera plus *nue.* « Cette nudité te couvrira de gloire », promet Dieu (3). Nudité égale Pureté. Sainte Marie-Madeleine de Pazzi, qui, pendant cinq années, triompha de tentations impures, triomphe que Dieu se plut à récompenser par la conservation miraculeuse de son corps, va nous enseigner ici très haute doctrine et rejoindre le Docteur de la *Nuit obscure.*

« Le moyen unique pour acquérir la Pureté, — déclare Dieu le Père, — est le renoncement absolu à tout ce qui est créé, renoncement à l'être, renoncement à l'intelli-

(1) *Op. cit.*, tome II, p. 282. — (2) *Ibid.*, tome I, p. 229-231. — (3) *Ibid.*, tome I, p. 77.

gence, renoncement à la science, renoncement aux affections, mais surtout renoncement à la volonté propre, pour ne plus vouloir que ce que je veux et parce que je veux. Mais afin de vous faire mieux comprendre ces grandes vérités, *il est nécessaire que je vous aveugle, car la Pureté ne voit rien, ne connaît rien, ne sait rien...* ; elle ne laisse pas cependant d'opérer conformément à toutes les vertus, en suivant l'attrait intérieur de ma grâce qui la dirige en tout, *mais elle opère sans connaître d'une manière distincte ses opérations* (1). » — Évidemment l'âme est sous la motion des Dons, dans l'état mystique. Écoutons ce que dit le Verbe : « Ceux qui courent (oh ! qu'ils sont rares !) *sont tout à fait morts à eux-mêmes*, ils ne cherchent pas à connaître la nature de Dieu par un sentiment d'intérêt propre, *ni pour acquérir quelque bien ou quelque consolation même spirituelle*, mais avec une parfaite conformité avec ma volonté. *Ils agissent sans savoir ce qu'ils font* »... Ils font de mes attributs « une confession passive (2). »

La contemplation infuse est le but. Les vertus morales sont à son service. — Sainte Marie-Madeleine eut la vision de la gloire de saint Didace au jour de sa canonisation. « Que signifie cet aigle que vous avez sous vos pieds? lui dit-elle. *Il représente la contemplation et la prière ou pour mieux dire l'amour*, qui vous faisait non point marcher ni courir, mais voler dans la voie des commandements. *Toutes vos autres vertus venaient en aide à cette contemplation continuelle.* La pureté vous y disposait, la pauvreté vous élevait au-dessus de tout, l'obéissance vous tranquillisait en tout ; la charité vous unissait à Dieu parce que Dieu est charité. Dans le monde vous aviez besoin de la prière et de la contemplation, mais dans le Ciel, vous voyez, vous goûtez Dieu continuellement et sans aucun effort (3). »

La Charité est le principe de la contemplation et de

(1) *Op. cit.*, tome I, p. 244. — (2) *Ibid.*, tome II, p. 18-19. — (3) *Ibid.*, tome I, p. 457-458.

l'union. « Un autre effet de la grâce dans l'âme est une *charité savoureuse* qui la fait demeurer en Dieu et Dieu en elle », disait la Sainte. — « Charité savoureuse..., agréable au goût,... *non pas seulement la charité telle qu'on a coutume de l'entendre, mais... qui produit dans l'âme une multitude de bons effets et lui communique beaucoup de grâces. Mais ces grâces ne sont goûtées que par ceux qui ont bien purifié le palais de leur cœur et qui ne commettent plus la moindre faute de propos délibéré* (1). »

Laissons parler la Sainte de cette charité. « Du lien par lequel ce divin Esprit unit éternellement les personnes divines de l'union la plus étroite que l'amour et l'identité puissent produire, il tire, par une voie d'aspiration, *un autre lien d'amour par lequel l'âme s'unit à Dieu d'une union semblable à celle de la T. S. Trinité*, et lui abandonne avec une résignation parfaite ses puissances déjà unies entre elles, la mémoire, l'entendement et la volonté, en sorte qu'elle ne veut et, jusqu'à un certain point, elle ne peut, grâce à cette union si étroite avec son Dieu, se rappeler autre chose, connaître autre chose, vouloir autre chose que son unique et parfait amour, la source de tout bien, la divine charité (2). »

« L'union se fait d'abord *par la Foi*, non par une foi morte, mais *animée par la charité*, et le symbole ou la figure de cette foi est ce noble oiseau qui porte le nom d'*aigle*... Enfin cette union se fait par le Sacrement dans le côté du Verbe... *Dans cette caverne de votre côté, nous faisons, ô Verbe, un colloque séraphique* (dont l'effet est) : *de nous dépouiller de toute puissance, de toute science, de toute volonté propre, et d'ôter de nos âmes toute image, tout objet qui pourrait s'interposer entre Dieu et nous. C'est là que finit l'opération de notre entendement qui cesse d'agir par lui-même et qui reçoit tout d'en haut.* Cette propriété de notre union ressemble à la vigne, qui tend toujours à s'unir aux autres arbres. Pour la planter, il n'est pas

(1) *Op. cit.*, tome II, p. 55-56. — (2) *Ibid.*, tome I, p. 281-282.

nécessaire qu'elle ait des racines, il suffit de mettre en terre une branche quelconque. De même, pour arriver à cette union, il suffit de se remettre entre vos mains et de s'abandonner à votre sainte volonté, sans tenir en quelque sorte ni à la terre, ni au ciel (1). »

« L'Esprit vous exalte, ô Verbe... en pénétrant dans le cœur de vos élus. *Car, en s'unissant à eux, il leur fait faire vos opérations* de manière à ce que vous êtes exalté en eux autant que vous pouvez l'être, puisque vous devenez en eux un autre vous-même, grâce à l'union intime qu'ils ont avec ce divin Esprit... S'il n'y a qu'un seul Dieu par essence, il y en a des milliers par communication, participation et union (2). »

Le lecteur a pu remarquer combien certaines expressions et comparaisons de la Sainte ressemblent à celles qu'emploie saint Jean de la Croix. Dans le texte suivant, le rapprochement est encore plus sensible.

Dieu le Père dit : « Oui, ma fille, cette transformation c'est moi qui l'opère... principalement par l'union de l'âme avec mon Verbe dans le sacrement de l'Eucharistie où il s'unit d'une manière ineffable à ceux qui le reçoivent dignement et les transforme en lui. Ce n'est pas cependant qu'ils perdent leur être propre par cette transformation, mais elle leur communique une qualité nouvelle et un être divin qui les fait paraître tout autres qu'auparavant. En voici, ma fille, un bel exemple : Quand le forgeron a laissé quelque temps son fer dans le feu, il l'en retire tout ardent et embrasé, et quoique ce fer n'ait pas perdu sa nature propre, *on croirait cependant qu'il est changé en feu*... Au milieu de cette fournaise que le souffle de l'Esprit-Saint rend de plus en plus ardente, *l'âme s'embrase tellement que, d'humaine qu'elle était, elle paraît toute divine, toute transformée en moi et devenue par la charité la même chose que moi* (3). »

(1) *Op. cit.*, tome II, p. 170-175. — (2) *Ibid.*, tome I, p. 272-273. — (3) *Ibid.*, tome II, p. 277 sq. — Cf. saint Jean de la Croix, *Nuit*

Mais qui porte Dieu à s'unir ainsi à nous? Du côté de l'âme il y a trois causes. « *La première est le maintien de l'être que Dieu lui a donné... la deuxième est l'humilité de l'âme...* quand Dieu voit que la connaissance et la vue de son néant lui a fait perdre pour ainsi dire son être propre, il lui en donne un très noble et très parfait, un être en quelque sorte sans commencement ni fin, un être en un mot tout divin, et qui — vous l'avez dit vous-même, Seigneur — n'est autre que le vôtre. *Celui qui est uni à Dieu devient un même esprit avec lui*; non pas sans doute par identité de nature, mais par l'union de la volonté; car l'âme unie à vous de cette manière *n'a plus d'autre connaissance ni d'autre volonté que la vôtre; elle opère avec vous sans s'apercevoir qu'elle agit par elle-même, en sorte que tout ce qu'elle fait lui paraît venir de vous plutôt que d'elle, quoiqu'elle prête son concours à l'action ; mais son opération vous appartient plutôt qu'à elle, parce que vous en êtes le principe, le moyen et la fin et que c'est surtout votre grâce et votre amour qui agissent en elle, quoique non sans elle.* — Quand l'âme est arrivée à ce degré d'humilité, elle se complaît tellement dans son néant qu'elle l'agrandit et y fait sa demeure habituelle. *Quant à celle qui ne possède pas cet anéantissement, elle ne peut prétendre à l'union divine... La troisième cause du côté de l'âme qui porte le Verbe à s'unir à elle est la connaissance, l'amour et la pratique de la vérité qui est Dieu* (1). »

Cette profonde humilité, cette pureté absolue, condition nécessaire à l'union divine, c'est bien là « l'offrande à Dieu d'un cœur saint, exempt de toute tache actuelle de péché. Nous atteignons cette fin lorsque nous sommes parfaits et dans *Carith*, ce qui veut dire cachés dans la charité ». Sainte Marie-Madeleine, parlant de : « *l'amour parfaitement résigné,* « amour parfait qui nous unit à Dieu

obscure, l. II, par. 6. (Trad. Hoornaert, tome troisième, p. 85-86, Desclée, 1923.)

(1) *Op. cit.*, tome II, p. 310.

en ce monde », s'écrie : « *Nous devons aspirer* à cet amour, mais non le désirer avec inquiétude... (1) » Cet amour nous prépare à la seconde fin du « propositum » originel de l'Ordre, qui « nous est communiquée par un pur don de Dieu, non seulement après la mort mais déjà dans cette vie » et qui consiste « à goûter en quelque sorte dans son cœur et expérimenter dans son esprit la force de la divine présence et la douceur de la gloire d'en haut (2) ».

Sainte Marie-Madeleine savait que les religieux et très particulièrement les enfants du Carmel sont appelés de façon prochaine à cette double fin de l'idéal élianique : L'*Institution* disait : « C'est en vue de cette double fin que le moine doit s'engager dans la vie érémitique et prophétique... » C'est pourquoi elle stimule ses sœurs et ses frères avec feu : « Ce don précieux que le souffle de la Religion communique à l'âme est une lumière intérieure qu'elle acquiert en observant la Règle et les constitutions de son Ordre, *dictées par l'Esprit-Saint* (l'*Institution* nous dit : sous l'inspiration et par ordre du Saint-Esprit)... La Religion met aux pieds de cette âme deux éperons doubles en or... Ces éperons ce sont les bons exemples des morts et des vivants; ils sont en or pour marquer la charité des âmes qui ont donné ces exemples et qui existent dans tous les ordres religieux. — Quand tu seras arrivé à cette perfection (dit la religion à l'âme), tu me seras extrêmement chère, je te prendrai par les mains et te ferai marcher sur mes traces) (3). » — « *L'âme et la vie de la Religion*, disait-elle enfin — *c'est l'oraison*; la paix intérieure et la tranquillité de l'âme est un effet de l'oraison mentale et le fruit anticipé de notre union avec Dieu. »

« Aveugle dès le berceau, dépourvu des sciences humai-« nes et simple frère laïc, auteur néanmoins de plus de « cent traités de la plus profonde théologie mystique »,

(1) *Op. cit.*, tome II, p. 357. — (2) *Institution*, ch. II. — (3) *Ibid.*, tome I, p. 360.

c'est ainsi que le P. Donatien, dans sa préface au *Vray Esprit du Carmel*, nous présente le VÉN. FRÈRE JEAN DE SAINT-SAMSON (1571-1636), soutien spirituel de la célèbre Réforme de Touraine. Nous ne nous étendrons ni sur la vie, ni sur la doctrine du sublime aveugle : M. l'abbé Brémond lui a fait large place dans son *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* et l'a présenté en termes fort élogieux et grandement mérités. Bientôt d'ailleurs, nous l'espérons, une édition complète des œuvres de Jean de Saint-Samson, faite d'après les manuscrits originaux, sera publiée par les soins des Carmes Déchaussés.

Notre but étant de souligner à grands traits la tradition mystique de notre Ordre, en la rattachant à l'*Institution des premiers moines*, nous satisferons pleinement à notre dessein par les textes suivants empruntés au *Vrai esprit du Carmel* :

« *L'antiquité nous fait voir et nous apprend assez ce que nous avons été dans le commencement de notre Ordre*, qui sont nos ancêtres et où nous sommes nés. J'en ai amplement traité sur les principaux points de notre Règle où je fais voir assez vivement notre ancienne splendeur et notre décadence. Mais, d'autant que notre Règle (Primitive) est excessivement essentielle et concise et plus au dedans de l'esprit qu'au dehors dans l'expression, il faut voir avec plus d'étendue la nécessité que nous avons d'être spirituels : afin qu'au moins nous vivions dans son excellente pratique, *dans un état de grande pureté et que nous fassions ce qu'elle nous ordonne qui est de recouler en Dieu de toutes nos forces, en bon ordre et en vrai moyen par notre continuelle activité..... Jamais aucun ne pourra être vray religieux ny vray carme selon le désir de Dieu s'il n'est entièrement et pleinement spirituel...* Tous ceux qui se trouveront résolus à l'exercice de ce jeu mourant (de l'amour) auront en ce traité abondance d'esprit et de lumière pour pouvoir le faire heureusement et à souhait. Je dis bien plus, *que les moines élevés par voie d'esprit y trouveront aussi abondance d'esprit et de lumière* et avec cela tous les

aiguillons et les motifs nécessaires, soit pour les entretenir en leur état, soit pour les avancer en esprit tant qu'il leur plaira. Tous ne peuvent pas toutes choses, mais tous peuvent avoir une bonne volonté, conformément à l'ordre que j'ai prescrit en cet exercice, laquelle sera différemment efficace.

« Or, je ne puis assez inculquer à toutes les personnes la nécessité qu'ils ont de s'attacher à un bon esprit, soit qu'ils le trouvent ici, soit qu'ils le rencontrent ailleurs, sans s'attacher jamais à d'autre ; abhorrant en ceci les spéculations de la nature et de l'école comme leur propre ruine : *car c'est ici la sagesse de l'Esprit mystique.* Quiconque donc se résoudra à ces pratiques, *ne fera que son devoir*, obéissant au désir et au bon plaisir de ce grand Dieu, qui, nous ayant fourni et fomenté cette bonne volonté en mille et mille manières, *nous en donnera aussi la continuation jusqu'à la fin* (1). »

Pour éclairer pleinement la pensée contenue dans ce texte, voici un passage très caractéristique du 22e chapitre du même ouvrage :

« Quand l'homme est arrivé à son centre, alors comme un aigle amoureux il se repose en Dieu à très grand plaisir. La jouissance divine l'occupe en plénitude des délices sensiblement et perceptiblement, d'une manière très subtile, très simple et très spirituelle et le plus souvent par-dessus soi-même, par-dessus tout sens et toute perception. *Tandis qu'il demeure en sa seule industrie, il est très éloigné de son entière perte et résolution ; et son occupation vers Dieu est très éloignée de ce Centre.* Car la méditation a ses degrés dont la facilité s'appelle Oraison. La suspension du discours, fertile, vif, compendieux et affectueux, est un autre degré. Suit par après *l'affection volontaire de la part de l'âme qui est encore à soi* (2). Après vient *la forte attrac-*

(1) *Op. cit.*, 1er chapitre. — A Rennes, chez Jean Durand, 1655.

(2) Il s'agit ici sans doute de l'*Aspiration*, exercice que l'auteur enseigne au précédent chapitre et qu'il déclare obliger Dieu à recouler en nous.

tion de son entendement, de sa volonté et de sa mémoire *de la part de Dieu*, pendant laquelle, douce impulsion et agitation, *l'âme regarde celui qui la tire et la tient suspendue en lui* ; et elle est avec toutes ses puissances totalement recueillie d'un très vif effort qui la remplit de délices, de lumières et de connaissances très secrètes, *que Dieu lui fait sentir et voir, plutôt hors d'elle en lui qu'en elle-même.* Toutes ces occupations sont exercices d'une contemplation très noble et très excellente en soi-même. C'est là que Dieu se manifeste si largement et avec tant de merveilleux secrets que la créature ne peut exprimer ce qu'elle a vu et senti, demeurant toute liquéfiée d'une ineffable manière en l'amour de son cher époux (1). »

Une étude plus étendue permettrait de pleinement se rendre compte que l'enseignement de Jean de Saint-Samson est parfaitement traditionnel et conforme à la doctrine de l'*Institution.* Il exige en vérité le renoncement total, la pratique de toutes les vertus, et il promet le don de la contemplation infuse et de l'union mystique à qui se sera exercé généreusement « au jeu mourant » de l'amour. — Citons encore ce beau passage du chapitre troisième.

« Quant à vous, mes chers frères, il faut que vous vous résolviez de devenir éternels tant en vérité de pratique qu'en vue et science expérimentale de l'éternité en la même éternité. Or, pour parvenir là, il faut fluer en Dieu activement et sans cesse de toute l'action de ses puissances ; par laquelle vous soyez ravis et tirés totalement en cette étendue éternelle pour y demeurer fixement et totalement immobile et lui adhérer éternellement... *Or, cette union se fait par de fréquents attouchements de Dieu, avec une savoureuse expérience conforme à la dilatation du sujet en son objet, d'une manière toute divine et toute admirable.*

(1) Nous ne pouvons comprendre comment le P. Sernin (p. 136 de la *Vie du vén. Fr. Jean de Saint-Samson*, Paris, Poussielgue, 1881) ne voit dans ce passage que les caractères de l'oraison de recueillement *actif* !

Vérité qui excède totalement la capacité, la compréhension et l'expression du sens. »

Parmi les témoins de la tradition mystique primitive au XVII^e siècle, il nous faut citer le R. P. Étienne de Saint-François-Xavier, théologien très profond et provincial des Carmes de Touraine. Dans ses précieuses *Exhortations monastiques*, dont on fait encore usage dans l'Ordre, nous lisons *à la lettre* toute la doctrine de l'*Institution* : « *La seconde fin* — dit-il — *consiste dans l'oraison infuse* » (VI^e Exhort., I^re partie).

Dans son ouvrage sur le *Tiers-Ordre... expliqué en faveur des frères et des sœurs qui le professent* (Paris, 1672), il parle ainsi de l'idéal du Carmel : « Comme l'oraison fait toute notre vie, nous ne nous contentons pas de la faire à quelques heures du jour, mais nous la continuons sans relâche, nous ne l'interrompons jamais. Nous ne mettons de différence entre l'oraison du matin et du soir et celle de tout le jour, que comme entre le désir et la jouissance. Un vrai Religieux Carme est jour et nuit occupé de Dieu... nous sommes toujours comme dans une faim insatiable, comme dans une soif de Dieu extrêmement ardente et qui ne se peut désaltérer. La jouissance que nous avons de Dieu *quand il se communique à nous* ne fait qu'augmenter notre désir. Nous ne sommes pas oiseux à l'extérieur. Nous travaillons selon les obligations de notre Profession; mais nous ressentons toujours cette faim, cette soif, ce désir, cette inclination qui nous porte à Dieu, qui nous unit à Dieu. C'est pour cela que dans les entretiens intérieurs que nous avons avec sa Majesté, *nous agissons peu de l'esprit. Nous nous élevons de tout notre pouvoir au-dessus des discours et des raisonnements*, afin que notre regard étant plus simple, il soit moins interrompu par les actions extérieures; c'est de là que sainte Thérèse, que sainte Marie-Madeleine de Pazzi, que le Bienheureux Jean de la Croix, que le vén. fr. Jean de Saint-Samson, que le vén. Dominique de Saint-Albert et tous nos autres mysti-

ques, ne s'arrêtant point à donner des préceptes communs pour l'oraison mentale, *ils tâchent seulement de nous disposer* à goûter ce que c'est que Dieu, à être touché de son regard, à ressentir son intime présence dans le fond de l'âme et à en expérimenter les douceurs. O Dieu, que cette vie est heureuse!...

« Quand Dieu élève quelqu'un à des charges éminentes, il lui donne — dit saint Thomas — par une heureuse nécessité, toutes les qualités qui lui sont nécessaires pour s'en acquitter dignement. Cette pensée est conforme à celle de saint Paul, qui, parlant des Apôtres, assure que Dieu les ayant choisis pour ce haut ministère, il leur donna une capacité suffisante pour le remplir, de sorte qu'aussitôt qu'ils furent établis apôtres, par l'autorité de Jésus-Christ, ils furent dignes apôtres.

« Nous devons dire, pour la même raison, que *quand Dieu nous appelle à une Profession, il nous donne par l'ordre de sa Providence toutes les grâces qui nous sont nécessaires pour y vivre et nous perfectionner selon son Esprit.* Nos frères et nos sœurs doivent donc croire que Dieu les ayant appelés à un Ordre tout dédié à la contemplation, il ne manquera pas, de sa part, de leur donner les lumières, les ardeurs, les mouvements, les grâces nécessaires pour arriver à un bienheureux état qui fera leur félicité sur la terre. »

Michel de Saint-Augustin (1621-1684), Carme de la « stricte observance (1) », provincial de Belgique, nous a laissé, entre autres ouvrages, son *Introductio in terram Carmeli* ou « Introduction à la vie vraiment carmélitaine ou mystique ». Comme nous en a prévenu le T. R. P. Wessels, cet auteur est pénétré de la doctrine de l'*Institution des premier moines*, qu'il cite en plusieurs endroits. Au cinquième chapitre de son deuxième traité (2) il s'exprime

(1) La « stricte observance » au XVII[e] siècle a eu pour but direct d'élever l'esprit intérieur, au dire du T. R. P. Wessels (*Analecta*, tome III, p. 432).

(2) L'ouvrage est divisé en quatre traités.

ainsi. : « Précédemment, nous avons montré comment les Carmes sont tenus de tendre à la pureté de cœur et à une perpétuelle conversation avec Dieu, par laquelle, selon Jean 44, évêque de Jérusalem : le Carme peut, non seulement après la mort, mais déjà dans cette vie mortelle, goûter en quelque sorte dans son cœur et expérimenter dans son esprit la force de la divine présence et la douceur de la gloire d'en haut. »

Et l'auteur conclut éloquemment, au chapitre quarante-quatrième de son dernier traité : « Par tout ce que nous avons rapporté dans ce traité, chacun peut facilement connaître l'excellence de la vocation carmélitaine, puisque cette vocation tend à obtenir la parfaite possession de la terre du Carmel, à s'y nourrir heureusement de ses très doux fruits et à jouir de ses biens. Goûter les fruits de l'esprit dans cette terre du Carmel, c'est mener une vie vraiment spirituelle, intérieure, mystique, contemplative, que dis-je? déiforme et divine, c'est jouir des opérations de Dieu en l'âme, c'est exercer les vertus les plus parfaites dans tout ce qu'on doit faire ou ne pas faire, c'est vivre dans la simplicité de cœur, le ravissement intime de l'esprit, la solitude mystique, le très doux repos de l'âme et le sommeil dans l'amour; c'est obtenir l'union amoureuse et immédiate avec le Souverain Bien par une certaine transformation et liquéfaction amoureuse de l'âme en Dieu et par une union très intime et très pure qui joint l'âme à Dieu en un même esprit.

« Telle est, en vérité, la vie parfaite où l'on cueille et goûte les fruits de la terre du Carmel, telle est la béatitude commencée à laquelle doivent aspirer de toutes leurs forces les vrais Carmes et tous ceux qui se sentent appelés, par la miséricorde divine, à la perfection de la vie mystique (1). »

(*A suivre.*)

(1) Il nous faut mentionner aussi, parmi les Carmes de l'Ancienne Observance : *Michel de la Fuente* (1574-1626). Cf. *Vie Spir.*, février 1922 p. 402.

Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart

Préliminaires.

Ce n'est pas une étude complète du procès intenté contre Maître Eckhart que nous nous proposons de faire. Cette étude nous manque encore, il est vrai; mais nous croyons qu'il serait prématuré de l'entreprendre maintenant. Nous possédons déjà vraisemblablement les principaux actes officiels de ce procès, et on ne peut guère espérer retrouver sur ce point des documents nouveaux. Ce n'est donc pas de ce côté que nos connaissances sont le plus défaillantes. Ce que nous connaissons moins bien, c'est la doctrine de Maître Eckhart, en elle-même, dans ses sources et dans son rayonnement. Les écrits allemands attribués au Maître sont disséminés dans un grand nombre de publications : on en trouve dans les éditions des sermons de Tauler, de Leipzig (1498), de Bâle (1521, 1522), de Cologne (1543) (1). En 1857, Pfeiffer (2) donnait la première grande édition

(1) Cette édition de Cologne est devenue extrêmement rare. Le P. Braunsberger connaît les exemplaires de Münich, de Fribourg-en-Brisgau, de Cologne. (Voir P. Dudon, *Qui est le* Petrus Noviomagus, *auteur d'une édition de Tauler parue, à Cologne, en 1543?* dans *Recherches de Science Religieuse*, t. XII (1922), p. 89-91). Le couvent du Saulchoir en possède aussi un exemplaire, ayant appartenu autrefois à la Chartreuse de Buxheim. De plus, la générosité du R. P. Thiriot nous a mis en possession d'un magnifique exemplaire de l'édition de Bâle, 1522.

(2) Fr. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, II B. En 1914, parut à Göttingen, chez Vandenhoeck et Ruprecht, une nouvelle édition en phototypie.

des écrits allemands d'Eckhart; mais cette édition, qui a rendu et qui, certainement, rend encore de grands services, ne repose pas sur des travaux critiques suffisants. Ainsi, des dix-huit traités attribués par Pfeiffer à Maître Eckhart, un seul est reconnu aujourd'hui comme authentique : le *Benedictus Deus* ou *Buch der göttlichen Trôstung* (1). Après 1857, paraissent un certain nombre de publications en vue d'épurer, de compléter et d'améliorer l'édition de Pfeiffer. Dans cette ligne, il faut signaler les travaux de Preger (1864), de Bach (1864), de Sievers (1872), de Birlinger (1875), de Wackernagel (1876), de Jostes (1895), de Strauch (1910), de Spamer (1912).

(1) Behaghel O., *Zur Kritik von Meister Eckhart* dans *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Litteratur*, t. XXXIV (1909), p. 530 sq., a écarté, de l'héritage littéraire d'Eckhart, quinze traités publiés comme authentiques par Pfeiffer. Ce sont les traités :

1. Von den XII Nutzen unsers Herren Lichames. Pfeiffer, *ibid.*, p. 373-382.
2. Von der Edelkeit der Sêle. Pfeif., p. 382-394.
3. Von der Sèle Werdikeit und Eigenschaft. Pf. 394-416.
4. Von dem Adel der Sêle. Pf., 416-418.
6. Daz ist Swester Katrei Meister Ekehartes Tohter von Strâzburg Pf., p. 448-475. (Voir sur ce traité O. Simon, *Ueber den Traktat « Schwester Katrei »*, Halle, 1906.)
8. Von der Geburt des êvigen Wortes in der Sêle. Pf., p. 478-483.
9. Von Abegescheindenheit. Pf., p. 483-493.
10. Von Armuot des Geistes. Pf., p. 493-495.
11. Von der Uebervart der Gotheit. Pf., 495-516.
12. Von dem Ueberschalle. Pf., p. 516-521.
13. Von dem Anefluzze des Vater. Pf., 521-527.
14. Sant Johannes sprichet « ich sach daz wort in gote ». Pf., 527-533.
15. Die drîe persône geschuofen die crêatûre von nihte. Pf., 533-542.
16. Von dem Zorne der Sêle. Pf., 542-543.

Le traité XVII : « Daz sint die rede der underscheidunge », Pf., p. 543-578, plus proche que les autres du *Benedictus Deus*, n'appartient pas cependant non plus à l'œuvre d'Eckhart. — Dans le traité XVIII : « Diu glôse über daz êwangelium S. Johannis », Pf., p. 578-593, le P. Denifle voit, avec raison, une adaptation du commentaire latin de maître Eckhart sur saint Jean (*Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte*, t. II, 1886, p. 676).

Ces textes attribués à Maître Eckhart, très dipersés, sont loin d'avoir une valeur critique qui permette à l'historien de bâtir avec assurance. Un travail de philologie s'appuyant sur les écrits certainement authentiques et sur les œuvres latines d'Eckhart, s'impose pour restituer les textes dans un état aussi voisin que possible de l'original. Des études partielles de ce genre ont été commencées, par Lasson (1878), Kramm (1884), Pahncke (1905), von der Leyen (1906), Lotze (1907), Spamer (1920) (1). Ce travail philologique intéresse au plus haut point l'histoire littéraire d'Eckhart, car il peut servir de critère pour résoudre les nombreux problèmes d'authenticité qui restent encore actuellement sans réponse valable.

Et tous ces problèmes ne sont en réalité que des préliminaires ; car enfin, ce qui nous intéresse avant tout, c'est la doctrine même de Maître Eckhart ; et l'étude du procès de 1326 en dépend essentiellement. Nous possédons un exposé de cette doctrine, par le P. Denifle. Avec le P. Denifle nous sommes sur un terrain solide. Nous prenons conscience de l'orientation intellectuelle d'Eckhart. Ce maître nous apparaît comme un représentant du mouvement intellectuel de l'époque, qui annonce la décadence scolastique. Les historiens allemands ont peine, il est vrai, à se rallier à ces opinions. Au fond, Eckhart demeure encore, pour plusieurs d'entre eux, l'arrière-petit-fils de Bouddha, le père de Jacob Boehme, de Kant, Fichte, Schilling, Hegel, Schopenhauer. Quelles chimères et quelle méconnaissance du réel ! Ainsi pensait cependant Ch. Schmidt; ainsi pense encore W. Lehmann (2). Outre-Rhin, on ne veut pas d'un Eckhart qui ne serait pas surtout et principalement, à la fois, un produit et un facteur de l'âme allemande. Comme témoins de cette tendance

(1) Nous donnerons à la fin de ce travail la bibliographie concernant Maître Eckart.

(2) Walter Lehmann, *Meister Eckehart*, 1919 (t. 14/15 de la Collection : *Die Klassiker der Religion*). Voir notre compte-rendu dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, avril 1922, p. 336.

bien caractérisée, on peut signaler Ph. Strauch (1), Cl. Baeumker (2) et surtout Pahncke (3).

Malheureusement les écrits latins de Maître Eckhart ne sont pas tous retrouvés, encore. Le P. Denifle n'en a publié que des fragments. De ce fait, son exposé doctrinal demeure nécessairement incomplet. De plus, il est certains points sur lesquels nous ne sommes pas suffisamment renseignés. Eckhart se trouvait à Paris une trentaine d'années après la célèbre condamnation d'Eugène Tempier en 1277 ; il a vécu dans l'ambiance de la réaction scotiste. Quelle fut, dans ce milieu, l'attitude de Maître Eckhart ? Ces problèmes ne sont pas sans intérêt pour l'historien qui cherche à retracer les péripéties du procès de Cologne de 1326. Tant qu'ils ne seront pas résolus, certaines obscurités ne pourront pas être dissipées (4).

(1) Ph. Strauch, *Meister Eckhart-Probleme*, Halle A. S., 1912, p. 7.

(2) Cl. Baeumker, dans *Archiv. für Geschichte der Philosophie*, V (1892), p. 136.

Voir aussi : *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 1923. B. XXIII, H. 5, p. VIII.

(3) Pahncke, *Untersuchungen zu den deutschen Predigten Meister Eckharts*, dans *Beiträge zur geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, Halle a. S., t. XXXIV (1909), p., 12-16.

(4) Il est évident que l'ouvrage de H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au quatorzième siècle*, Paris, 1900, n'est pas fait pour dissiper ces obscurités. Cet ouvrage fut prématuré. Un grand nombre de textes sur lesquels l'auteur s'appuya pour caractériser la doctrine d'Eckhart, sont reconnus maintenant comme inauthentiques. Dans le seul chapitre VII, *Le système de Maître Eckhart*, p. 170-193, nous avons relevé quinze citations aujourd'hui sans valeur (p. 173, n. 3, 4 ; 174, n. 5 ; 175, n. 2, 3, 7 ; 176, n. 1, 2 ; 177, n. 4 ; 179, n. 2, 4 ; 182, n. 2 ; 184, n. 1 ; 191, n. 3 ; 192, n. 10). Une grande partie de l'ouvrage de H. Delacroix se trouve donc fondée sur des traités dont quelques-uns peuvent être l'œuvre de disciples, mais qui ne sont point du Maître. Par contre, je n'ai pas vu que l'auteur ait cité même une seule fois l'unique traité reconnu comme authentique. *Daz buoch der götlichen Troestunge*, publié cependant dans Pfeiffer, p. 418-448. De plus, à cette époque, M. H. Delacroix manifestait une singulière ignorance vis-à-vis des notions les plus élémentaires de la philosophie qu'il avait cependant la généreuse audace d'exposer

En cet état de choses, nous n'avons pas la prétention de dire le mot définitif sur le procès de maître Eckhart. Mais, prenant occasion de la publication d'une nouvelle pièce de ce procès — dont nous allons parler bientôt —, nous voudrions seulement donner quelques aperçus à peu près insoupçonnés et mettre plus en relief certains points auxquels on n'a pas accordé jusqu'ici l'attention qu'ils semblent mériter.

Nous commencerons par donner la liste des documents qui forment la base de cette étude, puis, passant brièvement sur les aspects du procès mis définitivement en lumière par le P. Denifle, nous proposerons notre point de vue.

Énumération des actes du procès d'Eckhart.

Pour l'histoire du procès contre Maître Eckhart, qui devait aboutir à la condamnation du 27 mars 1329, nous

en maître. On reste stupéfait de voir qu'écrivant un travail sur la doctrine d'Eckhart et ses rapports avec la philosophie aristotélicienne, l'auteur ne connaissait même pas la signification du mot *puissance*! Voici le texte auquel je fais allusion : « Le Dieu de la Scholastique est un singulier mélange de deux termes contradictoires, de perfection et d'infinité : il est achevé, il existe en acte et pourtant il est donné comme toute puissance, comme indétermination » (*op. cit.*, p. 14). Je laisse aux lecteurs le plaisir d'exercer leur ironie. Je ferai remarquer aussi que la doctrine du Pseudo-Denys Aréopagite n'est pas, sur nombre de points, ce qu'imaginait M. Delacroix. Je ne sais pas non plus où et comment l'auteur avait pris contact avec la philosophie et la théologie de saint Thomas. Voici quelques-unes de ses conceptions : « Dans l'immobilité apparente de Dieu sont comprises les grandes lois qui règlent le monde, autrement peut-être que ne voudrait la raison : la Providence, la Grâce, le Miracle. L'ordre rationnel des choses, à chaque instant, subit le Divin : autant dire qu'à chaque moment il devient irrationnel ; l'explication naturelle n'est jamais suffisante, ni définitive ; elle n'est jamais la vérité, puisqu'elle n'est jamais tout à fait vraie » (*op. cit.*, p. 267). Et celle-ci : « Au contraire, le Thomiste mêle la grâce et la détruit dans son germe. » !!! (*op. cit.*, p. 268). Et avec sérieux, M. Delacroix nous déclare à maintes reprises que ses idées sur la philosophie « scolastique » ne concordent pas avec celles du P. Denifle. Pouvait-on être plus ingénu?

n'en sommes pas réduits à de simples conjectures. Preger et le P. Denifle ont publié un certain nombre de pièces du plus haut intérêt pour la question présente ; et tout récemment, les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* publiaient le texte de la première rétractation d'Eckhart. C'est le document le plus important qui soit mis à jour depuis les trouvailles du P. Denifle.

Il ne sera pas inutile, croyons-nous, de donner la liste de ces différents actes, d'après leur ordre chronologique, et d'en indiquer, d'un mot, le contenu général.

1. — *Document publié par le P. Daniel, O. S. B., et Cl. Baeumker* (1).

1. — Acte du 26 septembre 1326. Il contient la première défense de maître Eckart. Nous étudierons plus loin la valeur de ce document pour l'histoire du procès. Pour l'instant, nous allons en examiner le contenu véritable, qui semble avoir échappé aux éditeurs.

Ce document a été retrouvé par M. Louis Keller, vers 1880 (2), dans le manuscrit 33[b] de la Bibliothèque de Soest. En 1909, M. Hermann Büttner le signalait dans son second volume de son édition : *Meister Eckeharts Schriften und Predigten* (3). Il montrait l'intérêt de cette justification d'Eckhart pour prouver définitivement l'authenticité du *Benedictus Deus*, et l'unité du traité *Vom edlen menschen* avec le *Benedictus* (4). En 1919, M. Ph. Strauch regrettait que ce document, dont parlait Büttner avec quelque mystère, ne fût pas encore publié (5). En 1912, M. Cl. Baeum-

(1) † P. Augustinus Daniels, O. S. B., *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart. Mit einem Geleitwort von Clemens Baeumker*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, B. XXIII. H. 5 ; Münster i. W., Aschendorff, 1923 ; in-8°, 68 pp.

(2) P. A. Daniels, *op. cit.*, p. XIV.

(3) H. Buttner, *op. cit.*, t. II, p. VIII.

(4) *Ibid.*, p. 219, n° 2 ; 221, n° 3.

(5) Ph. Strauch, *Meister Eckharts Buch der gottlichen Trostung und von dem edlen menschen* (*Benedictus Deus*), Bonn, 1910, p. 3-4.

ker connaissait bien ce document, mais il s'abstenait délicatement d'en parler pour ne pas enlever à M. Spamer et au R. P. Daniel, O. S. B., leur droit de priorité (1). C'est qu'en 1911, M. A. Spamer avait fait photographier la pièce qui intriguait tant les historiens. Les photographies furent remises au P. Daniel, et l'édition de ce texte vient d'être livrée au public comme ouvrage posthume du religieux bénédictin avec une brève introduction de Cl. Baeumker.

Le texte de ce document débute par ces mots : *Anno domini 1326° sexto kalendas octobris die statuta ad respondendum articulis extractis ex libris et dictis magistri Ekardi et de sermonibus qui ascribuntur eidem et videntur erronei quibusdam et, quod pejus est, heresim sapere sicut dicunt. Ego frater Ekardus ordinis predicatorum prefatus respondeo* (2).

Nous nous trouvons donc en présence d'une justification de Maître Eckhart. Cet acte est du 26 septembre 1326. C'est par conséquent la première pièce connue du célèbre procès.

Mais n'y a-t-il dans ce document de Soest que la seule justification du Maître? Büttner, Strauch, le pensaient. Les éditeurs eux-mêmes, le P. Daniel et Baeumker, n'ont pas vu que le texte publié par eux contenait deux actes bien distincts du procès. C'est cette inadvertance qui rend leur publication défectueuse et d'une certaine façon incohérente. Nous allons nous rendre compte que cette pièce du procès, outre la défense d'Eckhart, contient aussi, d'une façon explicite, les accusations portées contre lui.

Nous pouvons distinguer, me semble-t-il, trois parties dans ce document.

A. — Folio 1^{r-a}-4^{v-a}. Dans cette première partie, c'est

(1) Cl. Baeumker, *Der Anteil des Elsass an den geistigen Bewegungen des Mittelalters*, Strasbourg, 1912, note 69. Voir aussi W. Lehmann, *op. cit.*, p. 12 ; Xav. de Hornstein, *Les grands mystiques allemands du XIV° siècle*, Lucerne, 1922, p. 85, note 3.

(2) A. Daniels, *op. cit.*, p. 1.

Eckhart lui-même qui parle : *Ego frater Ekardus... respondeo.* Il explique — nous verrons plus loin de quelle manière — les propositions incriminées, extraites :

1. — Du *Benedictus Deus* (Daniels, p. 2-7).
2. — D'une réponse à des propositions qu'on lui avait soumises (Dan., p. 8-9).
3. — De son premier commentaire de la Genèse (Dan., p. 9-12).
4. — De ses sermons (Dan., p. 12-21).

C'est proprement la justification de Maître Eckhart, sa défense contre les accusations de la commission archiépiscopale de Cologne.

B. — Fol. 4^{v-a}-7^{r-b}. Dans cette seconde partie, ce n'est plus Eckhart qui parle et se justifie. Il n'est plus question d'Eckhart qu'à la troisième personne : *Isti sunt articuli de libello quem misit magisterEkardus* (Dan., p. 21, 26, 27, 31). Ces trois feuillets contiennent donc l'acte d'accusation des commissaires de Cologne, remis à Eckhart dans le courant de l'année 1326 et dont il avait à se justifier le 26 septembre de cette même année. Chronologiquement, ce document précède donc l'acte de justification. Il me semble qu'au lieu de suivre les feuillets du manuscrit, les éditeurs auraient fait meilleure besogne en conservant cet ordre chronologique. Mais rien ne me permet de croire qu'ils aient même eu conscience de la diversité des documents qu'ils publiaient et se soient rendu compte du véritable contenu de leur texte. Cet ordre chronologique s'imposait cependant d'autant plus que l'acte d'accusation rapporte les propositions incriminées d'une façon complète, tandis que l'acte de justification n'en cite que l'*incipit.* Pour l'intelligence du texte, il eût donc été préférable de publier l'acte d'accusation avant la réponse d'Eckhart.

C. — Fol. 7^{r-b}-13^{v-b}. Cette troisième partie, la plus considérable, est un document qu'on pourrait appeler mixte. Quand, le 26 septembre 1326, Eckhart eut expliqué le sens

attribué par lui aux propositions que lui reprochaient les commissaires de Cologne, on lui présenta un rouleau sur lequel étaient inscrites d'autres propositions extraites de ses sermons et que les commissaires jugeaient condamnables. La dernière partie du document que nous étudions contient les textes incriminés et la réponse d'Eckhart. C'est une seconde accusation et une seconde défense. Le document se termine par quelques considérations du Maître sur certains points de sa doctrine.

En résumé, l'acte du procès d'Eckhart publié par Daniels et Baeumker doit se lire ainsi :

Premier acte d'accusation : p. 21-34.
Réponse de maître Eckhart : p. 2-21.
Deuxième acte d'accusation et réponse du maître : p. 34-65.

2. — *Documents publiés par Preger et le P. Denifle.*

2. — Acte du 14 janvier 1327. C'est une protestation de Nicolas de Strasbourg, vicaire de la province d'Allemagne. Nicolas, s'appuyant sur son privilège de l'exemption, conteste à Henri de Virnebourg, l'archevêque de Cologne, le droit de le faire comparaître devant son tribunal.

Voir Preger, *Meister Eckhart und die Inquisition*, dans *Abhandlungen der hist. kl. der k. Bayeris. Akademie der Wissensch.*, Münich, t. XI, Abh. 2 (1869), p. 29-32. — Löhr G. O. P., *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanersorden in Deutschland*, XVI-XVII H. *Beiträge zur Geschichte des Kölners Dominikaner-Klosters im Mittelalter*, Leipzig 1922, p. 121, n° 287[a].

3. — Acte du 15 janvier 1327. Nouvelle protestation de Nicolas de Strasbourg, devant ses juges. Il revendique à nouveau son privilège de l'exemption.

Voir Preger, *ibid.*, p. 32-35. — Löhr, *ibid.*, p. 121, n° 287[b].

4. — Acte du 15 janvier 1327, même protestation de

Nicolas devant l'enquêteur épiscopal, Albert de Milan. Voir Preger, *ibid.*, p. 36.

5. — Acte du 24 janvier 1327. — Protestation d'Eckhart, lue par son confrère Konrad de Halberstadt, dominicain du couvent de Cologne, en présence des commissaires nommés par Henri de Virnebourg : Maître Reyner, docteur en théologie, frère Albert, franciscain de Cologne, et les deux notaires Hermann de Raze et Barthélemy de Boichurst, tous deux de Cologne.

Voir Denifle, *Acten zum Processe Meister Eckeharts*, dans *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. II (1886), p. 627-630. — Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, t. I (1874), p. 471-474; Löhr, *ibid.*, p. 121, n° 287 c.

6. — Acte du 13 février 1327. — Eckhart proteste, devant le peuple, de son orthodoxie, et déclare rétracter toutes les erreurs qui auraient pu se glisser dans ses sermons ou écrits. Il lit sa protestation en latin dans l'église des Prêcheurs de Cologne, et son confrère Konrad de Halberstadt la traduit en langue vulgaire. Un acte notarié est fait de cette déclaration. Il est signé de Jean de Grifinsteyn, prieur de Cologne, de Rytolf, prieur de Elz, et de onze autres témoins. L'acte est rédigé par Walter de Ketwich.

Voir Denifle, *ibid.*, p. 630-633 ; Preger, *ibid.*, p. 475-476; Löhr, *ibid.*, p. 122, n° 287 d.

7. — Acte du 22 février 1327. — Dans l'acte du 24 janvier 1327, Eckhart avait fait appel au Saint-Siège. Il devait recevoir ses lettres dimissoriales 30 jours après, le 22 février 1327. L'acte datant de ce jour relate qu'Eckhart s'est présenté devant la commission chargée d'instruire son procès — mais pour s'entendre notifier que sa demande de recours à Rome a été rejetée.

Voir Denifle, *ibid.*, p. 633-636; Preger, *ibid.*, p. 477-478.

8. — Lettre de Gerald Podanhs, vice-procureur général

des Dominicains, à Jean XXII, dans le courant de l'année 1327. C'est une plainte contre Hermann de Summo et Guillaume, frères Prêcheurs du couvent de Cologne. Ces deux religieux sont accusés d'avoir intrigué dans le procès intenté contre Maître Eckhart et de s'être rangés aux côtés des commissaires de l'archevêque.

Voir DENIFLE, *Actenstücke zu Meister Eckharts Process*, dans *Zeitchrift für deutsches Altertum*, t. XXIX (1885), p. 263-265. Pour la date de ce document, voir DENIFLE, *ibid.*, p. 262 ; XAV. DE HORNSTEIN, *Les grands mystiques allemands du XIV^e siècle*, Lucerne, 1922, p. 29-30.

9. — Récrimination de quatre franciscains : Henri de Talheim, François de Asculo, Guillaume d'Occam et Bonagratia de Bergame. C'est une plainte contre Eckhart, Nicolas de Strasbourg et le pape Jean XXII.

Voir PREGER, *ibid.*, t. I, p. 483. — DENIFLE, *Zsch. f. deuts. Alt.*, *ibid.*, p. 260. — XAV. DE HORNSTEIN, *ibid.*, p. 32-33.

10. — Acte de condamnation du 27 mars 1329. Bulle de Jean XXII, condamnant 28 propositions d'Eckhart, précédée des considérants : *In agro dominico... Sane dolenter referimus*.

Voir DENIFLE, *Zsch. f. deuts. Alt.*, *ibid.*, p. 266; *Archiv. für Litt.-und Kirchengesch. des M. A. ibid.*, p. 636-640. — PREGER, *Ibid.*, p. 479-482.

11. — Acte du 15 avril 1329. Lettre de Jean XXII à l'archevêque de Cologne, lui enjoignant de promulguer solennellement dans son diocèse la condamnation des doctrines d'Eckhart.

Voir DENIFLE, *Zsch. f. deuts. Alt.*, *ibid.*, p. 266.

Reconstitution du procès.

Plusieurs fois l'histoire du procès d'Eckhart a tenté les historiens et les érudits : Schmidt (1847), Lasson (1868), Preger (1869), Jundt (1871), se sont attachés tour à tour à reconstituer cet événement. Mais à côté de remarques justes, on rencontre chez ces auteurs de telles hypothèses que leur reconstitution prend plus souvent l'allure d'un roman historique que d'une histoire critique. Je signalerai d'ailleurs, au cours de ce travail, quelques-unes de leurs erreurs les plus manifestes. Le véritable historien d'Eckhart fut le P. Denifle. Mais ce dernier n'a pas connu les actes de 1326 (n° 1) ; de plus, il nous a semblé qu'il n'avait point aperçu certains dessous du procès, peut-être même son caractère essentiel. Pour ces raisons, il ne sera pas inutile, croyons-nous, d'essayer une reconstitution du procès d'Eckhart qui serait à la fois plus objective que celle des premiers historiens cités, et plus complète que celle du P. Denifle.

A la lumière des documents que nous avons mentionnés, nous distinguerons trois phases dans le procès d'Eckhart :

1. La première est caractérisée par les deux accusations, et les défenses de M. Eckhart, en fin d'année 1326 (Document n° 1).
2. La seconde, par les trois protestations de Nicolas de Strasbourg (Doc. n° 2, 3, 4) et celles d'Eckhart (Doc. 5, 6, 7), en janvier et février 1327.
3. La troisième et dernière phase est représentée par la condamnation d'Eckhart, le 27 mars 1329.

Première phase du procès.

La première phase du procès intenté contre Maître Eckhart est, aux yeux de l'historien, la plus importante. C'est à ce moment que se nouent les événements, que se

décide leur orientation. En 1326, les motifs non avoués, mais réels, les dessous véritables du procès, les intrigues humaines qu'on percevra plus tard moins facilement sous l'objectivité impersonnelle des procès-verbaux, se laissent encore aisément deviner. Or ce sont précisément ces éléments qu'il importe de dégager pour une connaissance historique du procès de Maître Eckhart.

De plus, pour comprendre ce procès dans sa réalité vivante, il ne faut pas nous borner à étudier les événements qui se sont déroulés du mois de septembre 1326 au mois de mars 1329. Ce serait risquer de les comprendre d'une façon très imparfaite que de les isoler de la situation générale dans laquelle ils se sont développés et dont ils sont en partie la conséquence. Et en effet, le procès d'Eckhart est en relation étroite, par exemple, avec la mission confiée par Jean XXII à Nicolas de Strasbourg, en l'année 1327. Il en est comme le prolongement et la continuation. C'est ce qui nous détermine à exposer tout d'abord les caractères de cette mission, et ses répercussions dans le milieu dominicain de Cologne. Nous étudierons ensuite successivement les deux accusations portées contre Eckhart et la défense du Maître.

1. — *La mission de Nicolas de Strasbourg, en 1325.*

Les Chapitres Généraux des Frères Prêcheurs nous ont transmis quelque écho des troubles survenus dans la province d'Allemagne pendant le premier quart du XIV[e] siècle. En 1321, les frères Nicolas Mor et Wenser de Strasbourg avaient traîné par terre leur prieur provincial, et tenté de le mettre à mort; ils avaient blessé son *socius* et son domestique (1). A cette époque d'ailleurs, le couvent de

(1) Voir *Acta Capitulorum Generalium ordinis Praedicatorum*, edit. Reichert, t. II, p. 135 : « Fratres Nicolaum Mor et Wenser de Argentina de provincia Theutonie, qui priorem provincialem suum verberaverunt, ad terram prostraverunt, ceperunt et violenter in carcerali custodia detinuerunt ac interficere voluerunt et socium ejus et famulum vulneraverunt, perpetuo carceri adiudicamus et volumus, quod

Strasbourg était bien remuant. Les étudiants du *Studium generale*, mécontents de certaines ordinations du prieur, s'étaient ligués contre lui (1). Mais il y eut des troubles plus profonds. D'une façon générale, les Prêcheurs ont été les meilleurs auxiliaires de Jean XXII dans sa lutte contre Louis de Bavière et les Fratricelles ; et les Prêcheurs d'Allemagne ont fait preuve d'une fidèle obéissance au pape, en un temps où l'obéissance était de l'héroïsme (2). Cependant, au début de ces grandes luttes, il y eut chez eux quelques hésitations sur le parti à prendre. Certains religieux croyaient plus sage de temporiser et de ne pas montrer trop de zèle à promulguer les ordonnances papales : ce qui occasionna de graves dissensions, qui d'ailleurs, grâce à l'intervention énergique de Barnabé de Verceil, ne durèrent point longtemps (3). Mais à l'époque où elles se produisirent, ces dissensions s'accompagnèrent d'un relâchement dans l'observance des Constitutions (4), et

non ministretur eis nisi panis et aqua nisi in solo casu, in quo ad vitandum mortis periculum aliud fieri oporteret ; nec volumus, quod aliquis in hoc valeat dispensare, nisi capitulum generale. » (Acta Capit. Florencie, 1321.)

(1) *Ibidem*, p. 160 (Acta Capit. Venetiis, 1325).

(2) Voir P. Mortier, *Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des Frères-Prêcheurs*, t. III (1907), p. 48 et sq.

(3) *Acta Capit. Gener.*, *ibid.*, p. 160 : « Cum ad nos gravis et notabilis querimonia pervenerit et racionabilis, quod fratres quidam provincie Theutonie circa processus sanctissimi patris et domini nostri pape publicandos et servandos fuerint notabiliter negligentes, cum tamen super hoc tam apostolicum quam magistri ordinis habuerint preceptum expressum, et notificatum eciam nobis fuerit fide digna relatione multorum, quod in ipsa provincia per fratres quosdam in predicatione vulgari quedam personis vulgaribus ac rudibus in sermonibus proponuntur, que possint auditores faciliter deducere in errorem, ideirco damus vicarium super istis diligencius inquirendis et censura debita puniendis ac coercendis fratrem Gervasium, priorem Andegavensem, de provincia Francie. » (Venetiis, 1325.) Nous reviendrons plus loin sur ce texte.

(4) Dans un certain nombre de couvents de l'Ordre, on ne se préoccupait pas de tenir à jour les Constitutions ; plusieurs n'en avaient même pas d'exemplaire. Voir *Acta Capit. Gener.*, *ibid.*, p. 145 : « Cum in multis conventibus invenerimus constitutiones nostras corruptas esse vel simpliciter non haberi, imponimus prioribus et supprioribus

dans la digne tenue religieuse. Depuis la bulle de Clément XIV, du 6 février 1267, annulant celle d'Innocent IV du 26 septembre 1252, la province d'Allemagne se trouvait chargée d'au moins 70 couvents de moniales et de béguines (1). On conçoit aisément qu'en pareille circonstance, et à une époque si troublée, il put se glisser quelques abus, se produire quelques scandales. Les chapitres généraux tenus dans le premier quart du XIV[e] siècle se préoccupent vivement de remédier à cette situation. Ils défendent les visites trop fréquentes aux monastères ou aux béguinages (2); les supérieurs doivent refuser toute permission aux étudiants qui voudraient faire de ces monastères un but de promenade (3). En 1327, on renouvelle la Constitution interdisant aux femmes l'accès dans les domaines du couvent (4). Ce redoublement de vigilance se présente à la fois comme mesure préventive — pour l'avenir —, et comme repression des abus du passé et des quelques scandales commis. Vers 1318-1323, un certain Eckhart, prieur de Francfort, s'était rendu coupable de rapports suspects

universis, quatenus dictas constituciones infra annum a receptione presencium in suis conventibus habeant integras et correctas... » (Barcinonae, 1323).

(1) Voir Denifle, *Ueber die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker*, dans *Archiv für Litt.* II, p. 643.

(2) *Acta Capit. Gener., ibid.*, p. 78 : « Cum ex incauta et frequenti visitacione mulierum religiosarum et beghinarum necnon et aliarum levium et suspectarum feminarum sint ordini in diversis provinciis gravia scandala suscitata nimiumque obvient nostri ordinis puritati, volumus... » (Bononiae, 1315).

(3) *Ibid.*, p. 80 : « Cum discursus et familiaritates mulierum animum avertant a studio et inter cetera impediant scientiam et profectum, volumus et ordinamus, quod studentes ad villam non discurrant, familiaritates non habeant beghinarum et aliarum mulierum, maxime suspectarum et juvencularum, quas eis penitus prohibemus, visitaciones ad domos ipsarum omnino interdicimus et licenciam, cum pecierint eas visitandi, volumus ipsis simpliciter denegari... » (*Ibid.*, 1315). Voir aussi *ibid.*, p. 134 : « Cum ex ingressu ad monasteria sororum multa pericula invenerimus subsecuta... » (Florentiae, 1321).

(4) *Ibid.*, p. 170 : « Volumus, quod constitucio prohibens ingressum mulierum infra conventus fratrum cum diligencia observetur... » (Perpiniani, 1327).

avec les femmes; et Hervé de Nédellec avait même dû intervenir (1).

Le pape Jean XXII se préoccupait, lui aussi, de cet état de choses; l'année même où le Chapitre Général de Venise (1325) nommait frère Gervais (2), prieur d'Angers, vicaire de la province d'Allemagne, en vue d'empêcher tout retard dans la promulgation des bulles du pape concernant Louis de Bavière, Jean XXII, à son tour, nommait deux visiteurs, Benoît de Côme et Nicolas de Strasbourg, avec mission de corriger les abus d'ordre disciplinaire et moral (3). Benoît de Côme ou d'Assignano avait été désigné par le Chapitre de Lyon (1318) (4) pour lire les Sentences à Paris. Il remplit cette charge en 1319 (5); et vraisemblablement il était déjà Maître quand il assista au Chapitre de Bordeaux de 1324 (6). C'est sans doute pendant son séjour à Paris, et avant 1323, que Benoît de Côme écrivit sa Concordance des cent articles (7). Il était donc connu comme homme d'études et comme fervent disciple de saint Thomas, quand le pape Jean XXII le nomma visiteur de la province d'Allemagne. Benoît d'Assignano remplit-il réellement cette mission? Nous ne saurions le dire. Les documents ne nous en ont laissé aucune trace, et nous voyons qu'en 1326 Benoît est assigné par le Chapitre de Paris, comme lecteur au couvent de Bologne (8). Par contre,

(1) Voir Denifle, *Acten zum Processe Meister Eckeharts*, dans *Archiv*, t. II, p. 618-622.

(2) *Acta Capit. Gener.*; *ibid.*, p. 160. Voir plus haut, p. 106, note 3.

(3) Voir les documents dans Denifle, *Der Plagiator Nicolaus von Strassburg*, dans *Archiv*, t. IV, p. 314-316.

(4) *Acta Capit. Gener.*, *ibid.*, p. 110.

(5) *Ibid.*, p. 118.

(6) Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. II (1891), p. 275, n. 830 note. Voir aussi *Acta Capit. Gener.*, *ibid.*, p. 151, note 8.

(7) P. Mandonnet, O. P., *Premiers travaux de polémique thomiste*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, avril 1913, p. 251-252. Le même auteur va revenir prochainement sur cette question, pour défendre son point de vue contre le R. P. Pelster, S. J.

(8) *Acta Capit. Gener.*, *ibid.*, p. 166.

Nicolas de Strasbourg s'acquitta d'une façon très active de la mission que lui avait confiée Jean XXII. Nicolas de Strasbourg n'est pas seulement le plagiaire qui a démarqué le *De Adventu Christi secundum carnem* et le *De Antichristo* de Jean Quidort (1) : à l'époque où nous sommes et avant 1323, il a déjà composé une Somme philosophique que M. Grabmann a retrouvée dans le Vat. lat. 3091 (2). Dans cette Somme il avait abordé les grands problèmes de métaphysique et de physique, en s'inspirant, pour les résoudre, de saint Thomas et d'Albert le Grand (3).

Ce sont ces deux théologiens et philosophes, réputés comme disciples de saint Thomas, que choisit Jean XXII pour visiteurs de la province d'Allemagne, le 1er août 1325. C'est ce qui nous inclinerait à croire que, dès le début, le pape pouvait avoir quelque arrière-pensée d'enquête doctrinale. Cependant, dans la lettre qu'il envoie aux deux inquisiteurs, il n'est question que de mission intéressant l'ordre moral et disciplinaire. Benoît de Côme et Nicolas de Strasbourg auront à s'informer de la manière dont sont observées dans les couvents les Constitutions de l'Ordre, à constater les graves manquements en matière de discipline religieuse (4), à prendre toutes mesures utiles pour

(1) P. Denifle, *Der Plagiator Nicolaus von Strassburg*, dans *Archiv fur Litt.*, t. IV, p. 312-329.

(2) M. Grabmann, *Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker*, dans *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, (Philosophisch-philologische und historische Klasse, 1921, 3 Abh.), München, 1922, p. 43-68.

(3) M. Grabmann, *ibid.*, p. 66. « Verum ne amplius intentionem meam manifestare differam, presens opusculum ordine quattuor causarum in quattuor libros, philosophorum et doctorum et maxime doctorum ordinis mei et specialiter venerabilium doctorum fratris Thome de Aquino et domini Alberti duorum magnorum luminarium ecclesie dicta connectendo sic distinxi... »

(4) Denifle, *Archiv.*, t. IV, p. 315. « Nuper siquidem ad nostri apostolatus auditum, non sine mentis turbatione, noveritis pervenisse, quod nonnulli fratres Ordinis Predicatorum provincie Teutonie ordini modestia religionis abiecta parcialitatum scissuras, quas ibidem eorum malorum incentor dicitur suscitasse, sequuntur impavide

supprimer ces abus. Par exemple, il pourront relever les religieux de leur charge, les changer de couvent, les envoyer dans un autre monastère de la province d'Allemagne ou même d'une autre province (1); et pour assurer la pleine exécution de leur décret, il leur est permis d'user des censures ecclésiastiques. Toutefois ils n'auront pas d'autorité directe sur le provincial; pour ce qui concerne ce dernier, ils en informeront le Maître Général, à cette époque Barnabé de Verceil (2).

Dans le principe, et à en juger d'une façon obvie, la mission de Nicolas de Strasbourg n'est pas une mission doctrinale: elle n'a pas de rapports avec les abus de langage signalés dans le Chapitre général de Venise de 1325. Sur ces faits, d'ailleurs, c'est le prieur d'Angers qui est chargé, par l'Ordre, d'enquêter. Nicolas n'aura à s'occuper que des affaires monastiques, telle l'observation de la règle, et la tenue morale; il veillera d'une façon particulière à ce que les ordonnances des récents chapitres sur les relations avec les moniales et les béguines soient strictement observées. C'est pourquoi le pape étend ses pouvoirs de visiteur aux monastères de religieuses (3).

Arrivé en Rhénanie, Nicolas de Strasbourg ne resta pas inactif. Il sévit en particulier contre deux religieux. A l'un,

ad alia dilapsi plura illicita contra observantias regulares, ex quibus preteritis temporibus asseritur sepius contigisse... »

(1) *Ibid.* « ... juxta statuta et observantias ipsius Ordinis informatione recepta corrigere et reformare tam in capite quam in membris, qua correctione et reformatione indigere noveritis, amovendo ab officiis et gradibus suis ac transferendo ad conventus alios infra dictam provinciam vel extra illos, de quibus vobis videbitur, studeatis... »

(2) *Ibid.* « Nolumus autem, quod priorem provincialem prelibati Ordinis a suo valeatis officio removere, sed quecumque repereritis contra eum, dilectis filiis magistro et diffinitoribus memorati Ordinis procuretis fideliter intimare ut ipsi valeant super hiis quod Deo gratum existere et eidem Ordini expedire cognoverint ordinare. »

(3) *Ibid.* « ... quod quidem visitationis et correctionis officium ad religiosas mulieres viventes sub cura et regimine Ordinis antedicti extendi volumus et mandamus. »

Guillaume Nidecke, il défendit de se rendre au Chapitre général qui se tenait à Paris en 1326, pendant les fêtes de la Pentecôte (1). Guillaume — nous le verrons dans la suite — était un opiniâtre. Il s'y rendit, malgré la défense du vicaire d'Allemagne. Il n'était pas le seul, d'ailleurs, à se révolter ouvertement contre les ordres de Nicolas de Strasbourg; un de ses confrères du couvent de Cologne, Hermann de Summo, marchait aussi dans cette voie. Hermann était fils d'un boulanger de Cologne qui habitait près de la cathédrale, près du Dôme, comme disaient ses concitoyens; c'est à cause de cela que, dans l'Ordre, on l'appela Hermann de Summo (2). Il avait un frère prêtre, Tellmann (3), et une sœur, béguine, Sophie, qui fonda, vers 1332, l'ermitage de Sainte-Agathe (4).

Hermann était dans le couvent de Cologne, où habitait Eckhart, comme la brebis galeuse. G. de Podahns, écrivant à Jean XXII, énumère tous ses méfaits. Dans une affaire criminelle il avait porté faux témoignage, ce qui lui avait aliéné ses amis (5); il avait écrit des pamphlets, contre les meilleurs religieux de sa province, les accusant tout à fait injustement; et non seulement il avait écrit ces pamphlets, mais il s'en était lui-même fait le propagateur (6). Tout

(1) DENIFLE, *Zeitsch. für deutsch. Alt.* 1885, p. 265. « Decimo, quod contra preceptum Vicarii per Sanctitatem vestram inibi positi ivit ad generale capitulum Parisius celebratum. » (Document 8.)

(2) LÖHR, *op. cit.*, p. 96, n° 215.

(3) *Ibid.*, p. 100, n° 231.

(4) *Ibid.*, p. 98, n° 223.

(5) DENIFLE, *Zeitsch. fur deutsch. Alt.*, 1885, p. 263. « Primo quod in actione criminali tulit falsum testimonium. Et de hoc patenter accusatus fuit in provinciali capitulo et convictus, sicut patet per sententiam omnium diffinitorum, quorum diffinitorum unus est nunc provincialis, qui etiam hic presens, penitentiarius quondam sanctitatis vestre. Alius vero predecessor suus, qui quamvis familiariter eum diligere consuevit, una cum aliis diffinitoribus in dicta causa contra ipsum sententiavit justicia exigente. Secundo quod pluries in actionibus non criminalibus falsum tulit testimonium. Et de hoc in eodem capitulo accusatus fuit etiam et convictus. » (Docum., n° 8.)

(6) DENIFLE, *ibid.* « Quinto quod plures libellos famosos scripsit, per quos fratres honestissimos de melioribus tocius Alamannie de

cela était connu, et durait vraisemblablement depuis longtemps : en 1318, sa mère, qui deux ans auparavant lui avait légué une maison, la lui enleva pour la donner à sa sœur Sophie (1).

Nicolas de Strasbourg ne devait pas l'épargner, d'autant que les meilleurs frères d'Allemagne avaient fait auprès de lui une démarche, pour lui demander de bannir de leur province cet indigne religieux (2). Mais les sévères admonestations de Nicolas n'eurent point de succès : Hermann demeurait dans l'Ordre, malgré l'Ordre, et il demeurait aussi dans sa mauvaise conduite. De tout temps ses relations avaient prêté à critique, et en 1327, au moment où Podahns écrivit à Jean XXII, les habitants de Cologne

gravibus criminibus infamavit. Sexto obicitur, quod prefatos libellos famosos longo tempore retinuit contra plura precepta et contra sententias contra eum latas, nisi dictos libellos suis superioribus redderet indilate, quod facere recusavit. Nec fratres quos in dictis libellis infamavit, ad rationem posuit. Ex quo patet, quod hoc non fecit causa correctionis, sed intendens tantummodo infamare et bonorum fratrum famam et nomen denigrare, quod etiam ex hoc patet quia illos libellos multiplicavit, aliquos duplicando et aliquos triplicando. » Voir aussi *ibid.*, p. 264. « Quare est criminator, et infamator, est *etiam* falsus testis et judex iniquus *etiam*, est *etiam* insuper libellorum famosorum non solum confictor, verum *etiam* quantum potuit publicator. » (Doc. n° 8.) C'est nous qui avons souligné ; à travers ces textes on sent l'indignation du vice-procureur de l'Ordre. Toutes ces notations psychologiques sont à retenir pour la reconstitution du procès d'Eckhart.

(1) Löhr, *ibid.*, p. 98, n° 223. Par cet acte du 7 février 1318, la mère d'Hermann, en fait, déshéritait son fils. Il est bien vraisemblable que c'est la conduite de ce dernier qui décida la mère à agir ainsi, contre lui, au profit de sa sœur.

La mauvaise conduite d'Hermann ne date pas de 1325-1327. Podahns nous dit clairement qu'elle dure depuis longtemps. A plusieurs reprises, en particulier, il emploie le terme *consuevit*.

(2) Denifle, *ibid.* « Decimo... vere omnes meliores provincie theotonie petiverunt a vicario generali provincie sepedicte, quod excluderet eum de provincia. Consuevit enim nunc impugnare istos, nunc illos, ymo quos uno anno persequitur, alio anno prosequi nititur et juvare, ita quod vix est aliquis frater in provincia theothonie veridice reputatus. » (Doc. n° 8.) Cette dernière partie du texte nous peint bien le caractère passionné et changeant d'Hermann.

racontaient qu'il s'était récemment compromis avec une pauvresse de la ville, que sa conduite antérieure avait rendue suspecte (1). Non seulement Hermann ne s'amendait pas, mais désormais il allait donner abri dans son cœur à une passion nouvelle : comme Guillaume de Nidecke, il poursuivrait de sa haine le vicaire général d'Allemagne et chercherait par tous les moyens à le perdre et à le déshonorer. Et voici qu'un moyen se présentait : le procès intenté contre Maître Echkart.

Telle est l'histoire de cette mission de Nicolas de Strasbourg. Les événements de 1325 ont préparé et rendu possibles ceux de 1326, et détacher le procès d'Eckhart de la mission confiée l'année précédente par Jean XXII à Nicolas de Strasbourg, c'est s'exposer à ne plus rien comprendre.

2. — *La première accusation contre Maître Eckhart.*

C'est en 1326 que commença le procès d'Eckhart. La première défense du Maître est datée du 26 septembre 1326 (2), ce qui reporte la première accusation vers le milieu de l'année. C'est l'archevêque de Cologne qui, officiellement, prend cette affaire en main ; nous ne voulons point dire par là qu'il en eut l'initiative. Eckhart et Nicolas de Strasbourg nous laissent entendre clairement que cette initiative est partie du camp de quelques jaloux et rancuneux. « Votre commission, dit Eckhart à l'archevêque, n'a aucune autorité ; elle procède de mauvaises racines (3). » Plus loin, nous reviendrons sur ces débuts très

(1) *Ibid.* « Item quod familiaritates cum personis levibus et suspectis habere consuevit, quia iam actu est suspectus in Colonia de quadam juvencula paupere, que propter familiaritatem quam habet de quodam seculari, vehementer habetur suspecta. » (Doc. n° 8.)

(2) Voir plus haut, Document n° 1, p. 1. La numérotation des pages se rapporte à l'édition Daniels-Bacumker.

(3) *Ibid.*, p. 1. « Ex quo patet secundo quod commissio vobis facta a venerabili patre domino Coloniensi archiepiscopo, cujus vitam deus conservet, nullius est vigoris utpote ex falsi suggestione, radice et

troubles. Pour les éclairer quelque peu, il nous faut attendre de connaître les principaux personnages qui prirent part au procès, et leur psychologie.

La commission formée par l'archevêque de Cologne se composait, au début, de deux membres : Maître Reyner, frison, qui restera inquisiteur pendant toute la période rhénane du procès, et Pierre de Estate (1). Ce dernier — remarquons-le bien — était un frère mineur. Il avait été autrefois gardien du couvent de Cologne.

La première accusation comprenait 49 propositions. Parmi celles-ci, 15 avaient été extraites du *Benedictus Deus*, auquel se trouve rattaché le petit traité *Von edlen Menschen* (2). Le *Benedictus Deus*, ou, de son titre allemand le *Buch der göttlichen Tröstung* — le seul traité, très vraisemblablement, qu'Eckhart composa en langue vulgaire — n'était pas récent. Le Maître l'avait envoyé à la reine de Hongrie, Agnès, pour la consoler de la mort soit de son père, le roi Albert († 1308), soit de sa belle-sœur († 1305), soit de sa mère († 1313) (3). Par conséquent, il y avait au moins 13 ans que ce petit traité était composé.

Les accusateurs d'Eckhart puisèrent largement dans cet écrit. Il n'est point difficile de retrouver les textes incriminés. Ce sont parfois de larges extraits, et l'acte d'accusation leur a conservé le même ordre que dans le *Benedictus Deus*. Nous parlerons ultérieurement de la doctrine conte-

arbore procedens. Quinymo si minoris essem fame in populo et minoris zeli iustitie, certus sum quod contra me non essent talia ab emulis attemptata. » Plus loin, Eckhart reparle de ces « emulis », p. 13, 1. Voir aussi Nicolas de Strasbourg : « ... Dominus Henricus archiepiscopus Coloniensis a manifestis *emulis ordinis mei* infrascripti falsam insinuationem accepit... » (Doc. 2, p. 29.) Nous reparlerons de ces textes dans la suite.

(1) *Ibid.*, p. 1. « Primo protestor coram vobis commissariis magistro Benhero frisone, doctore theologie, et fratre Petro de Estate nuper custode ordinis fratrum minorum... » Au lieu de *Benhero* il faut lire *Renhero*.

(2) Voir Büttner, *Meister Eckeharts, Schriften und Predigten*, Iéna, 1909, t. II, p. 219, 221.

(3) Voir Ph. Strauch.

nue dans ces quinze articles; en voici dès maintenant la correspondance aux éditions de Ph. Strauch et de Büttner (1) :

Propositions incriminées du « Benedictus Deus ».

Isti sunt articuli extracti de libello quem misit magister Ekardus regine Vngarie scriptum in theutonico, qui libellus sic incipit : « Benedictus deus et pater domini nostri Ihesu Christi. » (Daniels, *op. cit.*, p. 21, 11.)

1. — Daniels, p. 21, 14.	Ed. Strauch, 1910, p. 6, 23-26. Ed. Büttner, 1909, p. 57, 5-10.
2. — Dan., p. 21, 19.	Str., p. 6, 27-28. Büttn., p. 57, 11-13.
3. — Dan., p. 21, 21.	Str., p. 6, 28-32. Büttn., p. 57, 13-17.
4. — Dan., p. 21, 24 — 23, 10.	Str., p. 6, 33 — 8, 21. Büttn., p. 57, 17 — 59, 16.
5. — Dan., p. 23, 10.	Str., p. 9, 14-20. Büttn., p. 60, 17-23.
6. — Dan., p. 23, 16.	Str., p. 10, 15-19 et note 26. Büttn., p. 61, 27-30; 62, 6-8.
7. — Dan., p. 23, 18-29.	Str., p. 14, 28, — 15, 6. Büttn., p. 67, 12-28.
8. — Dan., p. 23, 29.	Str., p. 15, 11-13. Büttn., p. 68, 2-3.
9. — Dan., p. 23, 31.	Str., p. 15, 26-31. Büttn., p. 68, 18-24.
10. — Dan., p. 23, 37.	Str., p. 20, 26-39; p. 21, 5-8; p. 21, 13-33. Büttn., p. 75, 20-76, 4; p. 76, 10-13; p. 76, 18-77, 6.

(1) Baeumker, dans sa préface à l'édition du P. Daniels, *op. cit.*, p. IX, note 4, donne la correspondance à l'édition du *Benedictus Deus* de Ph. Strauch.

11. — Dan., p. 24, 20.	Str., p. 23, 30 — 24, 14. Büttn., p. 79, 23 — 80, 16.
12. — Dan., p. 25, 3.	Str., p. 28, 29 — 29, 3. Büttn., p. 86, 10-24.
13. — Dan., p. 25, 16.	Str., p. 29, 4-12. Büttn., p. 86, 25-87, 2.
14. — Dan., p. 25, 23.	Str., p. 43 — 12-16. Büttn., p. 106, 21-28.
15. — Dan., p. 25, 29.	Str., p. 47, 1-5. Büttn., p. 110, 4-8.

Sauf pour quelques détails, les propositions latines du *Benedictus Deus* contenues dans le premier acte d'accusation sont la traduction exacte du texte allemand. On pourra s'en rendre compte par la comparaison de quelques textes.

1. — Sapiens et sapientia, verus et veritas, justus et justitia, bonus et bonitas mutuo se respiciunt et ita connexa sunt quod bonitas nec est creata nec facta nec genita sed tantum generans, et generat bonum scilicet in quantum bonum.

Daniels, p. 21, 14.

Von dem ersten sol man wissen, das der wise und wisheit, war unt warheit, güt und güti, gerechtikeit und gerecht sich einander ansehent, dú güti ist nit gemachet noch geschaffen noch geboren, si ist gebernde und gebirt den güten.

Ed. Strauch, 1910, p. 6, 23-26.
Ed. Büttner, 1909, p. 57, 5-10.

2. — Bonus in quantum bonus est non factus et increatus, tamen est genitus, puer et filius bonitatis.

Daniels, p. 21, 19.

Der güte also verre als er guot ist ungemachet, ungeschaffen, mer und doch geboren kint und sune der güti.

Str., p. 6, 27-28.
Büttn., p. 57, 11-13.

3. — Bonitas generat se et quidquid suum est scilicet esse, nosse, amare, operari, de corde et intimo bonitatis et de ea solum.

Daniels, p. 21, 21.

Dú güti gebirt sich und alles das si ist in dem guoten wesenne. wissen, minnen unt wúrken gússet si alcemale inden güten, und der guote nimet alles sin wesen, wissen, minnen und wúrken von dem innigosten der güti unt von ir allein.

Str., p. 6, 28-32.
Büttn., p. 57, 13-17.

Après ces quinze articles, les commissaires présentèrent à Maître Eckhart une seconde série de 6 propositions dont la doctrine leur paraissait sans doute difficilement conciliable avec l'enseignement de l'Église. Ces propositions se réfèrent-elles à un écrit ou bien à un exposé oral du Maître? D'après les textes, cette dernière hypothèse serait la vraie. L'acte d'accusation annonce ainsi cette seconde série d'articles : *Isti sunt articuli extracti de responsione magistri Ekardi ad articulos sibi impositos de libro qui incipit : Benedictus deus et pater, quem librum ipse composuit.* Il s'agirait donc tout d'abord d'une réponse; d'une réponse orale très probablement, d'après l'acte de justification (1); d'une réponse aux articles incriminés, extraits du *Benedictus Deus* (2), mais totalement différente de la défense du même écrit que nous a conservée l'acte justificatif du 26 septembre 1326 (3). Voyons la chose d'un peu plus près.

Nous n'avons pas trouvé, il est vrai, dans les écrits d'Eckhart l'équivalent rigoureusement exact de ces six propositions. Toutefois nous avons constaté entre quelques-uns de ces points et les écrits latins du Maître des ressemblances parfois frappantes. Prenons la deuxième proposition. On en retrouve la doctrine dans le prologue de l'*Opus Propositionum*.

Secundus quod materia et accidens nullum esse dant composito sed totum compositum accipit esse a sola forma substantiali.
Daniels, p. 26, 16-19.

Constat, quia materia nullum esse affert composito.
Denifle, *Archiv.* II, p. 546, 30.

(1) *Daniel*, op. cit., p. 8, 2 : « Sequitur secundo videre de hiis que reprehendunt indocti et *dictis meis* in quadam responsione ad articulos michi impositos. » — Voir aussi, Dan., *ibid.*, p. 2, 7 : « Secundo pronuntur 6 articuli extracti de responsione mea quadam sive *dictis meis*. »

(2) L'acte de justification n'indique pas l'origine des propositions. Il ne parle pas à cet endroit du *Benedictus Deus*.

(3) Tout au plus, peut-on trouver une ressemblance entre la 3e proposition (Dan., *ibid.*, p. 8, 17), et la réponse à la 13e, extraite du *Benedictus* (Dan., *ibid.*, p. 7, 1).

Et la cinquième proposition suit, sans aucun doute, le commentaire partiel d'Eckhart sur l'Ecclésiastique :

Quintus quod equivoca distinguuntur per res diversas, univoca per diversas rei differentias, analoga vero non per diversas res nec per rerum differentias sed per solos modos unius et ejusdem rei in numero. Exemplum ponit de hoc quia sanitas ipsa unica animalis est a qua urina, dieta et hujusmodi sana dicuntur analogice. In urina vero nichil prorsus est sanitatis plus quam in lapide, sed solum habet nomen sanitatis eo quod aliqua sui proprietate sit signum sanitatis ejus que est in animali. Et tunc postea addit quod sic per omnia in proposito bonum sicut et ens analogice se habent in deo et in creatura. Ipsa enim bonitas que in deo est et que deus est, ab ipsa sunt boni omnes boni.

Daniels, p. 26, 27 et sq.

Nam equivoca dividuntur per diversas res significatas; univoca vero per diversas rei differentias; analoga vero non distinguuntur per res, set nec per rerum differentias, set per modos unius ejusdem rei simpliciter. Verbi gratia : sanitas una eademque, que est in animali, ipsa est non alia, in dieta et urina, non plus quam in lapide, set hoc solo dicitur urina sana, quia signat illam sanitatem eandem numero, que est in animali, sicut circulus vinum, qui nichil vini in se habet. Ens autem sive esse et omnis perfectio maxime generalis, puta esse, unum, verum, bonum, lux, justitia et hujusmodi dicuntur de deo et creaturis analogice.

Denifle, *Archiv*. II, p. 588, 2 sq.

On trouve également des ressemblances doctrinales entre la troisième proposition et des textes du *Proemium operis Propositionum.*

Tertius quod bonus inquantum bonus totum suum esse recipit a bonitate increata. Et quod li « inquantum bonus » solam bonitatem que deus est significat sicut album significat solum albedinem.

Daniels, p. 26, 16 et sq.

... Quod a solo deo omnia habent esse, unum esse, verum esse, bonum esse, patet ex jam dictis. Quomodo enim quispiam esset, nisi ab esse et per esse, aut unum esse, nisi ab uno, et per unum sive per unitatem, aut verum sine veritate, aut bonum nisi per bonitatem, sicut verbi gratia omne album albedini est album.

Denifle, *ibid.*, p. 544, 7 et sq.

Entre ces six articles incriminés d'une part, et l'*Opus Propositionum* et le commentaire sur l'Ecclésiastique d'autre part, nous pouvons constater des ressemblances doctri-

nales. Il y a plus. On remarque entre la proposition cinquième et un texte du commentaire sur l'Ecclésiastique une ressemblance littérale presque totale. Nous nous rendons compte, de plus, que le texte de la proposition incriminée a suivi celui du commentaire (1).

En ces conjonctures, on peut, me semble-t-il, proposer deux hypothèses. Ou bien ces six propositions sont extraites des écrits latins que nous venons d'indiquer. En ce cas, les suscriptions actuelles des actes d'accusation et de justification seraient erronées. Ou bien il s'agirait vraiment d'une réponse — écrite — aux articles du *Benedictus Deus*. Mais Eckhart, pour résoudre les objections proposées, se serait servi de ses écrits latins antérieurs. Et cette seconde hypothèse me semble beaucoup plus vraisemblable. La théorie de l'analogie — relatée dans la cinquième proposition — était incomprise de beaucoup. Eckhart l'avait même remarqué explicitement dans son commentaire sur l'Ecclésiastique : « *Notandum etiam, quod hanc naturam analogie quidam male intelligentes et improbantes erraverunt usque hodie* (2). » Ayant eu à parler de l'analogie, il paraît normal de penser qu'Eckhart se sera reporté au texte où il avait exposé sa doctrine *ex professo*.

Les inquisiteurs de Cologne ne s'en tinrent pas là. Après ces vingt et un articles, ils lurent à Maître Eckhart une troisième liste contenant douze nouvelles propositions extraites de son premier commentaire sur la Genèse.

(*A suivre.*)

P. G. THÉRY, O. P.
Le Saulchoir.

(1) A remarquer par exemple ces formules : *Exemplum ponit, et tunc postea addit*, qui prouvent que cette cinquième proposition suit le texte du commentaire sur l'Ecclésiastique.

(2) DENIFLE, *Archiv.*, p. 588-589. Le texte continue : « Nos autem secundum veritatem analogice intelligendam, sicut *ex primo libro propositionum* declaratur, dicamus, quid ad significandum hanc veritatem, analogice rerum omnium ad ipsum deum dictum est optime : « Qui edunt me, adhuc esuriunt. » Edunt quia sunt ; esuriunt, quia ab alio sunt. » Ce premier livre des Propositions désigne le premier des quatorze traités qui formaient l'*Opus Propositionum*. Eckhart en indique ainsi la matière : « Primus tractatus agit de esse et ente et ejus opposito, quod est nichil. » (Denifle, *op. cit.*, p. 534, 4.)

Le Précis de théologie ascétique et mystique de M. Ad. Tanquerey

M. Tanquerey, l'auteur bien connu des *Synopses* latines de théologie dogmatique et morale, adoptées comme manuels classiques dans la plupart des Séminaires français et dans plusieurs Séminaires étrangers, notamment en Amérique, vient de publier, dans notre langue, le premier volume d'un *Précis de théologie ascétique et mystique* (Paris, Desclée, 1923). Ce volume est consacré à l'étude des *principes*. Le second, qui paraîtra prochainement, doit traiter des trois voies *purgative*, *illuminative*, et *unitive*.

Le livre a été favorablement accueilli. Le premier tirage, fait en mai dernier, était presque épuisé dès le mois d'août. L'auteur doit être félicité d'avoir compris que le goût, heureusement croissant, pour les études mystiques rendait opportune la publication d'une œuvre de ce genre dont sa notoriété personnelle, d'avance, assurait le succès.

Il n'écrit pas seulement pour les séminaristes ou les novices, mais aussi pour tous ceux, prêtres ou fidèles, qui désirent s'initier, en lisant un exposé d'ensemble élémentaire de cette partie de la théologie, à l'étude des Maîtres eux-mêmes de la vie spirituelle. C'est une des raisons pour lesquelles il écrit en français et non en latin, langue habituelle des traités théologiques à l'usage des étudiants ecclésiastiques. Mais, sans être exclusivement destiné à la jeunesse cléricale, ce manuel, comme plusieurs autres récemment parus, est écrit surtout pour elle. Remercions l'auteur de travailler ainsi à préparer l'organisation dans les grands Séminaires d'un cours spécial de théologie ascétique et mystique.

Ce cours est manifestement aussi indispensable aux études ecclésiastiques qu'un toit à une maison. Aussi ne parvenons-

nous pas à comprendre, surtout après l'exemple, les suggestions et les indications du Saint-Siège, que son institution, dans la plupart des Séminaires, soit encore en question. On dit bien qu'on supplée à un cours distinct de théologie ascético-mystique par la « lecture spirituelle ». Mais la lecture et les conférences spirituelles ont pour objet propre de former personnellement les séminaristes à la vie intérieure. Elles revêtent, de ce chef, un caractère et des modalités qui les distinguent absolument d'un cours, et ne peuvent pas, dès lors, donner la science théorique nécessaire au prêtre directeur d'âmes. Cette science, comme toute autre, suppose un enseignement et une étude méthodiques. Une des raisons qu'on faisait valoir parfois, pour ne pas instituer ce cours, était l'absence de « *manuel* ». A vrai dire, l'obstacle n'était ni très réel, ni très insurmontable. Mais les *manuels* et *précis* manqueront de moins en moins.

Dans quel sens M. Tanquerey oriente-t-il cet enseignement? Nous le verrons par un rapide coup d'œil sur le contenu et un bref examen des tendances générales et de l'esprit de son livre.

Une courte préface, une liste chronologique et méthodique des principaux auteurs spirituels, une brève introduction où sont indiquées la nature, les sources, la méthode, les excellences et la nécessité, la division de la théologie ascétique et mystique, constituent les préliminaires de l'ouvrage.

Le corps du livre comprend cinq chapitres.

Le premier expose *les origines de la vie surnaturelle* : greffée, dès la création, sur notre vie naturelle, perdue par le péché, elle nous est rendue par la rédemption du Christ.

La vie surnaturelle étant une participation à la vie divine, communiquée à l'homme par Dieu, en vertu de la rédemption, et que l'homme doit conserver et cultiver, on expliquera *la nature de la vie chétienne* (*chapitre II*), en précisant 1° le rôle de Dieu et de ses coopérateurs ou instruments subordonnés, le Christ, Marie mère du Christ, les Saints et les Anges; 2° le rôle de l'homme. Dieu-Trinité habite en nous. Il infuse en notre âme, avec la grâce sanctifiante, l'organisme surnaturel des vertus et des dons du Saint-Esprit. Il nous meut, par la grâce actuelle, aux actes vertueux par lesquels nous méritons le salut. Jésus-Christ, l'homme-Dieu rédempteur, est cause méritoire et exemplaire, et, comme chef mystique, source de cette vie. La Sainte Vierge est, secondairement, cause méritoire

(*de congruo*) et exemplaire, et médiatrice universelle de toute grâce. Les Saints et les Anges, amis et serviteurs de Dieu qu'ils voient dans la *Patrie*, nous sanctifient et nous gardent par les exemples de leur vie terrestre, leur intercession et leur assistance célestes. De ces vérités, par une conséquence nécessaire, découlent nos devoirs envers la Sainte Trinité, le Verbe incarné, la Mère de Dieu, les Saints, les Anges. Le rôle de l'homme que Dieu sanctifie est de lutter contre les ennemis spirituels — triple concupiscence, monde, démon, — d'accroître la vie surnaturelle par le mérite et la réception fructueuse des sacrements.

La vie chrétienne doit croître jusqu'à sa plénitude et perfection. Le *chapitre III* détermine, à l'encontre des multiples notions fausses qui en ont été données par les incroyants, les mondains, certains dévots mal éclairés, la vraie notion de la *perfection chrétienne*, ses différents degrés et ses limites.

Est-ce une *obligation de tendre à la perfection chrétienne* ? C'est ce que l'auteur examine au *chapitre IV*, en ce qui concerne les chrétiens en général, les religieux qui y sont voués par état, et les prêtres. Il indique de cette obligation les motifs communs à tous, les motifs particuliers aux religieux et aux prêtres.

Ayant précisé le but et la nécessité d'y tendre, l'auteur, au *chapitre V*, étudie *les moyens généraux de perfection*, tant intérieurs qu'extérieurs. *Les moyens intérieurs* : désir de la perfection, connaissance de Dieu ; — par l'étude pieuse, l'oraison, l'habitude de voir Dieu en toutes choses, l'exercice de la présence de Dieu —; connaissance de soi-même — par l'examen général et particulier, *noverim Te, Domine, ut amem Te, noverim me ut despiciam me* ; la conformité à la volonté divine, *unum velle, unum nolle* ; la prière — nature, formes diverses, le *Pater*, rôle sanctificateur de la prière, transformation de toutes les actions en prière. *Les moyens extérieurs* : la direction spirituelle — nécessaire en raison même des exigences du progrès, elle a pour objet tout ce qui intéresse la formation spirituelle du dirigé —; le règlement de vie ; la lecture de l'Écriture Sainte et des auteurs spirituels ; les relations sociales de famille, d'amitié, de profession et d'apostolat.

Deux *appendices* sur la spiritualité du Nouveau Testament (Synoptiques, Saint Paul, Saint Jean) et sur l'étude des caractères complètent le premier volume de ce *précis*.

On voit par ce rapide coup d'œil l'ampleur, la variété et l'im-

portance des questions traitées. Dire sur tant de choses l'essentiel, en ordonnant tout par rapport à une puissante idée centrale, est chose fort difficile, on le conçoit sans peine, et il ne faudrait pas s'étonner de trouver quelque écart entre le programme et sa réalisation. Que le vénérable auteur nous permette de lui signaler celui que nous croirions apercevoir et d'en dire franchement la raison, telle qu'elle nous apparaît. Nous ne serons que plus à l'aise et n'aurons que plus de joie à reconnaître ses mérites.

*
* *

Une remarque, d'abord, sur un point qui n'intéresse pas seulement la théologie mystique, mais toute la théologie, et auquel le théologien doit tenir plus qu'à la prunelle de ses yeux : *la notion et la division du surnaturel* (l'auteur la rappelle brièvement dans son premier chapitre, où il résume, à l'usage des lecteurs moins familiers avec les ouvrages de théologie, les traités *de Deo elevante, de lapsu primi hominis, de redemptione*, à la doctrine desquels le théologien mystique se réfère constamment, mais dont il doit se contenter de rappeler ce qui va formellement à son sujet).

M. Tanquerey (pp. 40-41) identifie, d'une part, surnaturel *absolu* avec surnaturel *quoad substantiam*, et, d'autre part, surnaturel *relatif* avec surnaturel *quoad modum*. Ces quatre termes ne sont pas synonymes deux à deux. Dans ces deux couples, les deux concepts n'ont pas respectivement le même objet.

Il est certain que le surnaturel est *absolu* (simpliciter) ou *relatif* (secundum quid), selon qu'il dépasse *toute nature* créée ou créable, ou seulement *telle ou telle nature* particulière. Le surnaturel *relatif* est, absolument parlant, du *naturel*.

Le surnaturel *absolu* se subdivise en surnaturel par essence, *quoad substantiam*, et surnaturel par mode de finalité ou d'efficience, *quoad modum*, selon qu'il dépasse la nature dans l'ordre de la causalité *intrinsèque* et *formelle* (surnaturel *incréé* : Dieu dans sa vie intime, et la personne incrée du Verbe fait chair, et surnaturel *créé* : gloire, grâce, vertus et dons) ou dans l'ordre de la causalité *extrinsèque* (*finale* : acte naturel surnaturalisé, — ou *efficiente* : *miracle*, dont saint Thomas distingue trois ordres).

Les miracles n'appartiennent pas à l'ordre du surnaturel

quoad substantiam, même quand le fait ne peut avoir que Dieu pour auteur, non seulement en raison du *sujet* dans lequel ou du *mode* selon lequel il est produit, mais dans tout ce qui le constitue : le miracle *quoad substantiam*, la prophétie, par exemple. Les miracles même *quoad substantiam* sont de l'ordre du surnaturel *quad modum*, c'est-à-dire qu'ils sont surnaturels au seul point de vue de la cause efficiente, mais ils sont, à ce point de vue, du surnaturel *absolu*. Si on identifie *quoad modum* et *relatif*, il faut dire que le miracle est du surnaturel relatif et donc qu'il dépasse seulement la puissance d'efficience de telle ou telle créature, mais non de toute créature ; ce qui serait la ruine de l'apologétique, qui a pour objet de démontrer que les miracles, présentés comme garantie du fait de la révélation, sont des faits strictement divins.

De même si l'on identifie *absolu* et *quoad substantiam*, il faudra dire que les grâces *gratis datae*, qui sont du surnaturel *absolu*, dépassant toute nature, sont surnaturelles *quoad substantiam*, comme la grâce sanctifiante, les vertus et dons, ce qui compromet la plus importante des distinctions de la théologie mystique.

Assurément, M. Tanquerey renierait énergiquement ces conséquences : mais sa terminologie simplifiée risque de produire des confusions (1).

Il parle de façon plus précise et plus exacte dans sa Synopse de théologie dogmatique, sans atteindre pourtant à la parfaite précision de termes requise en un sujet si capital. Nous ne faisons ces remarques sur les termes que pour assurer plus parfaitement l'accord sur les choses, qui seul importe. *Non est facienda vis in verbo, modo constet de rebus*, aime à répéter Cajetan.

***

Cette remarque faite, nous sommes heureux de constater que M. Tanquerey se détache visiblement d'opinions assez répandues jusqu'à ces dernières années, par suite d'une déviation de la doctrine traditionnelle sur la vie mystique.

(1) Sur la division du surnaturel, que l'on consulte : R. P. Garrigou-Lagrange, *de Revelatione*, t. I, p. 197, 199 et le tableau de la p. 205 reproduit en substance, ici même, février 1922, p. 395, et dans *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 60 et t. II, p. 431.

Par fidélité à l'École française du XVII[e] siècle, pour laquelle il professe une préférence qui se conçoit fort bien et dont l'absence étonnerait chez un fils de Monsieur Olier, il s'achemine vers les solutions thomistes, c'est-à-dire, pensons-nous, vers la vérité (1). On souhaiterait pourtant, çà et là, une mise en relief plus vivante des grands principes dominateurs qui projettent sur toutes les questions leur lumière unificatrice.

C'est ainsi que M. Tanquerey enseigne, en passant, dans son introduction, l'homogénéité de la science théologique que « nul, dit-il, n'a mieux fait comprendre que saint Thomas ». Et cependant cette introduction même ne satisfait pas pleinement le lecteur familier avec la *Somme théologique*. Une nouvelle méditation de la toute première question de la *Somme* et notamment de l'article 3, consacré précisément à établir l'unité de la théologie, et de l'article 4, qui met en lumière son caractère à la fois et éminemment spéculatif et pratique, amènerait M. Tanquerey à formuler de façon plus ferme et plus lumineuse ce qu'il appelle les rapports intimes de la « Théologie ascétique avec le dogme et la morale ».

Il rappelle très opportunément que la théologie ascétique et mystique se rattache à la seconde partie de la *Somme*, et cela rend un peu surprenant son oubli de mentionner dans la liste des auteurs de théologie ascétique et mystique les grands commentateurs de la *Somme*, tels que, par exemple, Cajetan, Bannez, Jean de Saint-Thomas, les Carmes de Salamanque. Si la théologie est *une*, comme l'auteur se plaît à l'écrire, et si la *Somme*, comme il est évident, contient, surtout dans la seconde partie, les principes de la plus haute mystique, il est clair, *a priori*, même si l'on n'a pas eu de grands loisirs pour les étudier, que les grands disciples et interprètes du *Maître*, qui sont eux-mêmes des maîtres de génie, ont droit à une mention parmi les écrivains spirituels.

La vie mystique étant caractérisée par le rôle prédominant et manifeste des dons de l'Esprit-Saint et de leur mode d'ac-

(1) L'École française dépend plus étroitement de saint Thomas qu'on ne se l'imagine parfois. Pour caractériser cette école, on ne peut guère se dispenser d'étudier cette dépendance. Il est permis de regretter que M. Henri Brémond l'ait un peu oublié en écrivant le 3[e] volume de sa brillante *Histoire littéraire du sentiment religieux*. Il ne nous souvient pas d'y avoir rien trouvé à ce sujet. Mais notre mémoire est sans doute infidèle.

tion supra-humain, l'admirable traité des dons du Saint-Esprit d'un Jean de Saint-Thomas méritait d'être tout spécialement signalé. Mais c'est là un oubli qui peut être aisément réparé dans les prochaines éditions du livre de M. Tanquerey.

De même qu'il soutient l'unité de la *doctrine* théologique, il se montre partisan de l'unité et de la continuité de la *vie* spirituelle. Sans doute il ne touche ce point qu'en passant, et dans l'introduction, mais, si peu qu'il en dise, on voit assez qu'à ses yeux la vie mystique, dont l'élément essentiel doit être soigneusement distingué des phénomènes extraordinaires qui l'accompagnent parfois, n'est que le plein épanouissement de la vie chrétienne et n'est pas *de droit*, malgré sa rareté de fait, chose extraordinaire dont le désir serait présomptueux. Ainsi on constate que les travaux faits ces dernières années, pour montrer la vérité de cette doctrine, ont eu l'heureux résultat d'y amener, non sans quelques détours parfois, beaucoup d'esprits qui, en étudiant les maîtres du passé, n'ont pu que constater leur accord unanime.

M. Tanquerey n'a donc pas l'idée de distinguer deux plans de vie chrétienne, comportant chacun les trois voies purgative, illuminative et unitive, soit, au total, six voies. Il n'en compte que trois, des débuts de la vie ascétique aux sommets de la vie mystique. C'est à l'étude de ces trois voies qu'il consacrera son second volume. Il ne fait ici que les indiquer brièvement, mais, dans cette brève mention, deux lignes nous paraissent contenir quelque équivoque :

Il écrit, p. 7 : « Pour les distinguer (l'ascétique et la mystique), on peut définir la théologie *ascétique* : cette partie de la science spirituelle qui a pour objet propre la théorie et la pratique de la perfection chrétienne, depuis ses débuts jusqu'au seuil de la contemplation infuse. Nous faisons commencer la perfection avec le désir sincère de progresser dans la vie spirituelle, ET L'ASCÉTIQUE CONDUIT L'AME A TRAVERS LES VOIES PURGATIVE ET ILLUMINATIVE JUSQU'A LA CONTEMPLATION OU VOIE UNITIVE. La mystique est cette partie de la science spirituelle qui a pour objet propre la théorie et la pratique de la vie contemplative, depuis la première nuit des sens et la *quiétude* jusqu'au *mariage spirituel*. » (C'est moi qui souligne.)

Ces deux définitions nous semblent parfaitement exactes, mais la phrase qui les sépare un peu ambiguë. L'auteur veut-il dire que l'effort ascétique de purification active et de morti-

fication doit durer même quand l'âme a été élevée à l'état mystique et se prolonger tout le long des trois voies? Rien de plus exact. Mais entend-il que la voie illuminative n'appartient pas à l'ordre mystique? Nous croyons au contraire, avec saint Jean de la Croix, que la *voie illuminative* ou des *progressants* est d'ordre mystique et ne commence qu'avec la nuit passive des sens. On lit, en effet, dans la *Nuit obscure*, l. I, ch. 14 : « Les progressants ou avancés se trouvent dans la *voie illuminative*, c'est là que Dieu nourrit et fortifie l'âme par *contemplation infuse*. » Cette contemplation infuse commence avec la purification passive des sens, dont il est dit, *Nuit obscure*, l. I, ch. 8 : « La purification passive des sens est *commune*; elle se produit chez le grand nombre des commençants. »

Saint Jean de la Croix, voulant en effet décrire la voie illuminative, nous la montre dans sa plénitude normale, et non pas sous une forme amoindrie. Quant à la voie unitive, qui est la pleine perfection de la vie chrétienne, elle suppose les purifications passives de l'esprit qui libèrent l'âme des imperfections propres aux progressants et aux avancés. Cf. *Nuit obscure*, l. II, ch. 1 et 2. Mais M. Tanquerey pourra s'expliquer à loisir sur tous ces points dans la suite de son ouvrage.

Dans son chapitre sur la nature de la Perfection chrétienne, il se réfère explicitement à la doctrine de saint Thomas, telle qu'elle a été exposée ici par le P. Garrigou-Lagrange (1). Mais peut-être la présentation de cette doctrine serait-elle plus claire et plus frappante si l'auteur expliquait tout d'une traite, sans s'interrompre par sa dissertation, excellente en elle-même, sur la nécessité et la place du sacrifice dans la charité d'ici-bas, le lumineux article (2) où saint Thomas, se demandant si la perfection consiste dans les *préceptes* ou dans les *conseils*, répond qu'elle consiste ESSENTIELLEMENT dans les *préceptes*, — *principalement* et *formellement* dans la charité de Dieu d'abord, puis du prochain, *secondairement* et comme *matériellement* dans les autres préceptes tous ordonnés à celui de la charité ; ACCIDENTELLEMENT et INSTRUMENTALEMENT dans les *conseils évangéliques*.

Une nouvelle lecture attentive de ce même article amènerait sans doute M. Tanquerey à exposer de façon plus précise, à

(1) *Vie spirituelle*, octobre et novembre 1920. — Cf. *Perfection chrétienne et contemplation*, chapitre III.

(2) II^a II^{ae}, 184, 3.

démontrer plus puissamment l'universelle obligation pour tous les chrétiens de *tendre* à la perfection. Puisque, comme il est rappelé dans la récente encyclique *Studiorum Ducem*, le précepte de la charité, forme et fin de toutes les vertus, n'a pas de limites, il faut conclure que la perfection de la charité tombe sous le précepte, non pas comme une chose à réaliser immédiatement, mais comme la fin vers laquelle tout chrétien doit tendre, chacun selon sa condition. « *Perfectio charitatis sub præceptum cadit, non ut materia sed ut finis* », telle est la formule qui résume la pensée de saint Thomas, et la raison formelle qui serait très utilement ajoutée, avec les précisions lumineuses de Cajetan par exemple, aux preuves d'autorité et à l'argument de raison tiré par l'auteur des exigences de ce mouvement qu'est la vie chrétienne, et de la nécessité de faire, en certaines circonstances, des actes héroïques qu'on n'accomplira pas sans une charité intense.

Pourquoi M. Tanquerey hésite-t-il à examiner la question de savoir si le prêtre séculier est dans *l'état de perfection* et craint-il de conclure personnellement par la négative, avec saint Thomas et l'universalité de ses disciples? Cette conclusion négative ne diminue en rien le respect et l'admiration qui sont dus au clergé séculier fidèle à ses devoirs, en raison des difficultés de son ministère, plus grandes à certains égards, — saint Thomas le dit assez haut, — que celles de la vie religieuse. Elle n'empêcherait pas de dire aux deux clergés, séculier et régulier : *Consideremus invicem in provocationem caritatis et bonorum operum* (Hebr., x, 24). Conseil excellent puisqu'il est divinement inspiré, mais qui ne tranche en aucune façon la question spéculative que la théologie se pose et doit résoudre.

Mais M. Tanquerey évite autant que possible les controverses ; il ne leur donne « qu'une place très restreinte » (p. VIII), et déclare volontiers que « la direction à donner aux âmes ne dépend pas des questions controversées, mais des doctrines communément reçues » (p. 21). C'est une idée qui lui est chère. On la retrouve dans les leçons de pédagogie qu'il a écrites à l'intention des professeurs de Séminaires, dans le *Recrutement Sacerdotal*. Elle semble avoir présidé à la composition des deux *Synopses* de théologie. En louant, sans réserve, la charité pour les personnes dont cette attitude veut s'inspirer, nous pensons que la charité ne rend nécessaire ni même utile aucune timidité théologique. Nous croyons fermement que la vérification

rationnelle et, dès lors, la possession réfléchie des principes métaphysiques certains qui font de la théologie non un recueil d'opinions, mais une synthèse organique aux parties fortement liées, permettent de prendre position dans bien des questions controversées.

Dégager et affirmer toutes les conclusions qu'on peut déduire, par des raisonnements sûrs, des vérités révélées mises en contact avec des propositions philosophiquement certaines, n'est pas de nature à mettre en péril les délicatesses de la charité fraternelle. Si on manque à la charité dans la controverse, ce n'est pas la déduction théologique qui en est cause, mais les passions insuffisamment disciplinées ou une volonté encore imparfaitement rectifiée.

Les doctrines théologiques ont une âme. Les positions diverses prises par les théologiens ne sont pas choisies sous l'impression du moment, mais s'expliquent, généralement, par l'adhésion à un ensemble doctrinal auquel elles sont liées. Dans les affirmations souvent reproduites sur l'inutilité de prendre position dans les controverses théologiques est implicitement contenu le jugement qu'aucune des opinions ou solutions n'est vraie, et que cela seulement est vrai que personne ne conteste, ou qu'il n'importe pas de parvenir à la solution vraie, qu'il est assez indifférent d'expliquer les vérités de la foi par un système ou par un autre et que tous les systèmes théologiques se valent. Nous sommes pourtant bien certains que M. Tanquerey refuserait de signer aucun de ces jugements. Aussi comprenons-nous difficilement qu'il répète une proposition qui suppose l'un ou l'autre.

De même, quand il déclare vouloir s'en tenir à ce qu'admettent les « pondérés de toutes les écoles », nous nous représentons mal ce qu'il veut dire. Faut-il, pour être « pondéré » dans une école, n'en admettre que mollement les doctrines spécifiques, par peur de s'opposer aux partisans d'autres écoles, ou chercher à concilier dans une opinion moyenne les solutions opposées? Et les théologiens qui, fermement convaincus de la valeur de leurs doctrines propres, n'auront pas cette timidité ou refuseront de pratiquer cet éclectisme, seront-ils donc des enfants terribles? Que penser alors de théologiens comme les *Salmanticenses*, qui traitent avec une juste sévérité ceux qui, faisant profession de fidélité à saint Thomas, revendiquent une absolue indépendance à l'égard de son école? Ont-ils tort de les comparer aux novateurs qui rejettent la tradition

sous prétexte de fidélité à l'Écriture? Benoît XV et Pie XI considèrent comme un mérite de cette école thomiste de ne pas s'écarter de la largeur d'un ongle de la doctrine du Maître.

Qu'on insiste et qu'on souligne avec joie les points sur lesquels tous s'accordent, c'est absolument nécessaire; mais, puisque, c'est un fait, tous ne s'accordent pas sur tous les points, pourquoi s'abstenir de prendre position, sans vouloir d'ailleurs *exiger* des autres plus que la sainte Église n'exige de tous, mais en proposant ses raisons? Nous croyons que c'est la meilleure sinon la seule manière de former les jeunes théologiens et de servir le progrès des études théologiques.

On nous dira qu'un manuel, ou un précis, doit être élémentaire. A quoi nous souscrivons volontiers. Et cela veut dire qu'il ne doit pas être trop étendu, ni trop encombré, ni trop difficile. Mais un manuel ne laisse pas d'être élémentaire parce que la doctrine qui y est contenue est plus fortement établie sur les principes qui la commandent, surtout si ces principes sont ceux de saint Thomas auxquels il faut *saintement se tenir*. De ces principes tous les élèves ne voient pas, au moins du premier coup, la solidité ou la portée, mais l'affirmation claire qui en est faite dès le début, et le rappel fréquent de leur fécondité éprouvée finissent par communiquer même à des étudiants sans dons exceptionnels un certain *tonus* sans lequel il n'est pas de formation théologique.

On nous pardonnera d'avoir formulé si franchement ces quelques critiques pour indiquer dans quel sens des progrès sont encore possibles et désirables. Rien ne nous meut que le désir qui est celui du pieux auteur de voir mettre le plus largement possible, pour le bien des âmes, à la portée des étudiants ecclésiastiques et des fidèles, l'incomparable trésor doctrinal que l'Église garde et dispense à ses enfants. Nous n'avons pas d'autre pensée, en écrivant ces lignes, que lui en composant son livre : travailler pour que plus d'âmes puissent boire plus près des sources, et aux sources mêmes de la vérité théologique.

Au reste, nous n'avons garde de méconnaître les nombreux et très réels mérites de ce livre. Nous aimerions signaler plusieurs chapitres de doctrine vraiment traditionnelle, illustrée de citations des meilleurs maîtres de la vie spirituelle, judicieusement choisies quoique nécessairement un peu brèves, en particulier ceux où l'auteur suit de plus près les enseignements lumineux de l'École française.

Bornons-nous, en terminant cette trop longue note, à féliciter M. Tanquerey d'avoir, par exemple, bien mis en relief la médiation de Notre-Seigneur (p. 91 sqq.) et celle de la très Sainte Vierge (p. 105 sqq.) dans notre vie spirituelle — le § III du ch. II sur le rôle de Marie est un de ceux que nous aimons le mieux de tout le livre —; d'avoir sommairement mais clairement résumé la doctrine de la lutte contre les enemis spirituels (p. 133 sqq.), et exposé de façon heureuse les raisons spéciales qui obligent les prêtres à tendre à la perfection (p. 251 à 272), etc... Le § sur la direction spirituelle nous a paru excellent et plein de judicieuses observations. Sans doute il n'est pas absolument complet, mais l'auteur ne manquera par d'occasions, dans la suite, de signaler plus amplement les difficultés particulières de la direction des âmes très avancées et des parfaits, et de citer plus abondamment les grands auteurs comme saint Jean de la Croix, qui ont tant insisté sur ces difficultés, et indiqué les écueils sur lesquels, faute de science ou d'expérience, on peut sombrer.

C'est une idée très heureuse de dresser, au début d'un manuel de théologie mystique, une liste des auteurs spirituels en indiquant brièvement les caractéristiques de chacun. Malgré l'omission signalée plus haut, la liste de M. Tanquerey sera extrêmement utile. Excellente idée aussi que celle d'esquisser une synthèse de la spiritualité des synoptiques, de saint Paul et de saint Jean. La tâche est malaisée, tant est riche et débordant de vie le texte inspiré. On n'a que plus de mérite à la tenter. Pour incomplet qu'on soit — on le sera nécessairement —, on peut donner de précieuses indications.

Signalons enfin l'utilité de l'appendice sur les *caractères*.

Et souhaitons à M. Tanquerey de bien servir, par son livre, la cause pour laquelle il écrit, de préparer à l'étude et à l'intelligence des maîtres de la mystique spéculative; cette étude, qui n'est pas nécessaire pour tous, peut et doit disposer ceux qui en ont le goût légitime ou dont elle est le devoir d'état, et qui s'y livrent avec une intention pure, à la *Théologie mystique* au sens ancien et traditionnel du mot, c'est-à-dire à la connaissance savoureuse et amoureuse de Dieu par le don de sagesse, à la CONTEMPLATION INFUSE.

L. LAVAUD,
professeur au Grand Séminaire
de la Rochelle.